ADOLF HARNACK

KIRCHENVERFASSUNG UND KIRCHENRECHT

IN DEN ZWEI ERSTEN JAHRHUNDERTEN

ENTSTEHUNG UND ENTWICKELUNG
DER
KIRCHENVERFASSUNG UND DES KIRCHENRECHTS
IN DEN ZWEI ERSTEN JAHRHUNDERTEN

NEBST EINER KRITIK DER ABHANDLUNG R. SOHM'S:
„WESEN UND URSPRUNG DES KATHOLIZISMUS"
UND UNTERSUCHUNGEN ÜBER
„EVANGELIUM", „WORT GOTTES" UND DAS
TRINITARISCHE BEKENNTNIS

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

WEIMAR. - HOF-BUCHDRUCKEREI.

DER JURISTISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT GIESSEN

WIDMET DIESE BLÄTTER

ALS ZEICHEN ERGEBENSTEN DANKES

FÜR DIE IHM VERLIEHENE DOKTORWÜRDE

DER VERFASSER

Vorwort.

Die Darstellung der Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten ist ein erweiterter Abdruck des Artikels „Verfassung, kirchliche usw." in der Protestantischen Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche (3. Auflage). Auch in dieser Gestalt ist das Gebotene nur eine Skizze; aber ich hoffe, daß kein wesentliches Element übersehen ist.

Aufs engste schließt sich an diese Darstellung die Kritik der Abhandlung Rudolf Sohm's über das Wesen und den Ursprung des Katholizismus. Die Bedeutung dieser Abhandlung forderte eine eingehende Untersuchung. Da der Widerspruch in ihr stärker hervortritt als die Zustimmung, so sei auch an dieser Stelle ausdrücklich bemerkt, daß m. E. Sohm in dem, was er behauptet, wesentlich Recht hat, aber Unrecht in dem, was er ausschließt.

Die drei Abhandlungen, welche ich hinzugefügt habe, scheinen in einem nur losen Zusammenhang mit den Untersuchungen über die älteste Kirchenverfassung zu stehen; in Wahrheit aber ist dieser Zusammenhang ein sehr enger. Die Wurzel der Organisation der Kirche ist die Verkündigung des Wortes Gottes. Das Wort Gottes stellte sich als Evangelium dar. An die Spitze des Evangeliums trat innerhalb der christlichen Verkündigung sehr frühe schon

das trinitarische Bekenntnis und gab der neuen Religion ihr eigentümliches Gepräge. Diese Größen sind die stärksten Triebkräfte in der sich ausgestaltenden Kirche gewesen. Dennoch sieht man sich in der theologischen Literatur vergebens nach Untersuchungen um, in denen ihr Ursprung, ihr ursprünglicher Sinn und ihre Entwickelung klargestellt wäre. Diese empfindliche Lücke habe ich zu ergänzen versucht, in Bezug auf das trinitarische Bekenntnis mich darauf beschränkend, das Motiv aufzudecken, welches schon sehr frühe zu einer zwei- und dreigliedrigen Formel geführt hat. Aus den Untersuchungen über „Evangelium“ wird hervorgehen, daß auch an diesem wichtigsten Punkte die christliche Religion die wunderbare Vielseitigkeit, Elastizität und Entwickelungsfähigkeit von Anfang an gezeigt hat, die die Voraussetzung ihrer Universalität ist.

Berlin, den 31. Dezember 1909.

A. Harnack.

Inhalt.

Einleitung.[1]

Auf keinem anderen Gebiete der Kirchengeschichte ist der Gegensatz der konfessionellen und der geschichtlichen Betrachtung so groß, wie auf dem der ältesten Verfassungsgeschichte der Kirche und des kirchlichen Rechts. Nach katholischer Lehre hat Christus die Kirche gestiftet, ihr Petrus zum Haupt gesetzt, an Petrus einen regierenden

[1]) Literatur: Die ältere bei Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. I, 2 (1825) S. 430f.; G. J. Planck, Gesch. d. christl. kirchl. Gesellschaftsverfassung, 5 Bde, 1803ff.; R. Rothe, Die Anfänge d. christl. Kirche, 1837; J. B. Lightfoot, „The Christian ministry", in seinem Komm. zum Philipperbrief, 1873; A. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel, 1884; E. Hatch, Gesellschaftsverfassg. d. Kirche im Altertum (übers. v. A. Harnack), 1886, dazu im Expositor 1887, Mai; E. Löning, Die Gemeindeverfassg. d. Urchristent., 1889; C. Weizsäcker, Apostol, Zeitalter², 1892; R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892; W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I, 1894; J. Réville, Les origines de l'episcopat, 1894; Dunin-Borkowski, S.J., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats, 1900 [hier eine vollständige Übersicht über die neuere Spezialliteratur]; H. Bruders, Die Verfassg. d. Kirche bis z. J. 175 n. Chr., 1904; K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrh., 1901; A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrh., 2. Aufl., 1906; R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905; P. A. Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter, 1905. Dazu die Artikel „Ordines", „Geistliche", „Priester", „Synoden" u. a. in der Prot. Real-Encyklopädie³, ferner die einschlagenden Werke von Hinschius, Friedberg, Kahl, Löning, Scherer, Duchesne, Probst usw.

Apostolat angeschlossen, der sich in dem monarchischen Episkopat ebenso fortsetzen sollte, wie der Primat in den Nachfolgern des Petrus, und den Unterschied von Klerus und Laien als fundamental angeordnet. Auch die ganze übrige Kirchenverfassung, wie sie heute besteht, wird auf Christus selbst zurückgeführt, und nur darüber gibt es eine untergeordnete Kontroverse, wie viel er davon direkt und während seiner irdischen Lebenszeit befohlen, wie viel er als Erhöhter in den vierzig Tagen seines Verkehrs mit den Jüngern angeordnet hat, was die Apostel dann noch, von seinem Geiste geleitet, hinzugefügt haben und welche minder wichtigen und der Änderung fähigen Bestimmungen im Laufe der Kirchengeschichte hinzugetreten sind. Jedenfalls hat er die Kirche, als regnum externum, ausgerüstet mit einer ungeheuren Rechtsgewalt, die ihre Wurzel am Binde- und Löseschlüssel hat, gestiftet, und die päpstlichen und klerikalen Kompetenzen gehen auf ihn zurück. Er hat der Kirche das Recht und die Pflicht universaler Mission anvertraut und ihr eben damit die Enden der Erde zum Eigentum übergeben, und er hat ihr und ihren Beschlüssen in der Verheißung, daß er durch seinen Geist bei ihr sein werde alle Tage, Unfehlbarkeit verliehen: die Kirche ist so den weltlichen Reichen der Gegenwart und der Zukunft zwar als ein regnum sui generis, aber doch als ein Reich entgegengestellt, dem gegenüber die souveränen Rechte, die ihnen noch verbleiben, nur den bescheidensten Umfang haben können und in allen „gemischten Fällen" der Entscheidung der Kirche weichen müssen.

Aber auch nach altprotestantischer Lehre ist die Kirche eine absichtliche und direkte Stiftung Christi, und, obgleich die katholische Auffassung durch die Lehre, die Kirche sei die auf dem Worte Gottes sich gründende societas fidelium, einschneidend korrigiert ist, werden doch — im Calvinismus und in einem Teile des Luthertums — bedeutende theo-

kratische und klerikale Elemente, wenn auch latent, konserviert.

Beide Betrachtungen haben die ganze Entwickelungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters gegen sich, und außerdem stehen und fallen sie bereits mit der Frage der Geschichtlichkeit einiger neutestamentlicher Stellen (namentlich im Evangelium des Matthäus). Sieht man von ihnen ab — und nach allen Regeln geschichtlicher Kritik ist man dazu gezwungen —, so ist jedes direkte äußere Band zwischen Jesus und der „Kirche" und ihren werdenden Ordnungen zerschnitten. Übrig bleibt das innere geistige Band, auch wenn Jesus die Kirche weder gestiftet noch auch gewollt hat.[1] Übrig bleibt natürlich auch die Tatsache, daß es eben seine Schüler und Gläubigen gewesen sind, die die Kirche gebildet haben, und daß er Zwölf von ihnen als Verbreiter seiner Lehre und als künftige Richter über die Zwölfstämme eingesetzt hat. Alles aber, was wirklich geworden ist, ist nicht aus einem im voraus gefaßten Plane entstanden, sondern ist unter den gegebenen Zeitverhältnissen automatisch herausgewachsen aus der brüderlichen Gemeinschaft von Menschen, die durch Jesus Gott gefunden hatten, die sich darum vom Geiste Gottes regiert wußten und die, in der jüdischen Theokratie stehend, an die Verwirklichung derselben durch Jesus glaubten und dafür ihr Leben einsetzten. Gott gefunden hatten und — in der jüdischen Theokratie standen: eine

[1]) Die Kirche ist jünger und älter als Jesus. Sie bestand in gewisser Weise längst vor ihm. Sie ist von den Propheten gestiftet, zunächst innerhalb Israels; aber sie wies schon damals über sich hinaus. Alles, was nachher kam, sind Umformungen. Sie war in dem Momente vorhanden, als sich innerhalb Israels eine auf die Menschheit angelegte Gemeinschaft bildete, die aus dem Dunklen ins Helle, aus der Volks- und statutarischen Religion zu einer Religion des Geistes strebte und sich zu einer höhern Stufe des Menschentums geführt sah, auf der Gott und sein heiliges Sittengesetz regieren.

in sich verschlungene duale Entwickelung mußte die Folge sein! In dem Samenkorn oder vielmehr in Samenkorn und Feld zusammen war doch nicht nur ein die Menschheit umspannender, in der Furcht Gottes atmender Bruderbund, sondern auch schon jene Kirche vorgebildet, wie sie sich im Katholizismus entwickelt hat und von ihm als die ursprüngliche vorgestellt wird.

Unter den verschiedenen kritischen Auffassungen der Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Rechts, welche im letzten Jahrhundert vorgetragen worden sind, ragt die von Sohm durch die richtige Wahl des Ausgangspunkts und durch Konsequenz hervor. Sie bezeichnet zugleich den denkbar schärfsten Gegensatz zur katholischen Auffassung („die Entstehung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung ist der Abfall von dem von Jesus selbst gewollten und ursprünglich verwirklichten Zustand"). Ob sie haltbar ist, wird die folgende Darstellung, die streng analytisch verfahren wird, zeigen.

I. Die Urgemeinde. Das Judenchristentum.

1. Jesus und die Zwölf, die Apostel und die übrigen Schüler.

1. Jesus hat, nachdem er zuerst vier Schüler gewonnen hatte (unter denen drei dauernd hervortreten), einen weiteren und einen engeren Kreis von Anhängern um sich gesammelt: „Die Schüler" und „die zwölf Schüler" (oder „die Zwölf"). Die Zwölf haben, wie schon die Zahl beweist, messianische Bedeutung; sie sind in Hinblick auf das, was kommen soll, ausgewählt. Jesus hat sie (vielleicht auch andere? die „Siebzig"?) schon bei Lebzeiten einmal ausgesandt, um zu predigen und zu heilen (doch wird das von einigen Kritikern bestritten). Aber den Namen „Apostel" haben sie vielleicht noch nicht von dieser Aussendung erhalten, vielmehr wußten sie sich selbst erst als Apostel und wurden als solche anerkannt, nachdem sie (zuerst Petrus) den Lehrer und Gottessohn als himmlischen Herrn gesehen hatten und von ihm durch den hl. Geist die Anweisung empfangen zu haben sich bewußt wurden, das Wort von ihm zu verkündigen. Neben ihnen empfingen aber auch noch andere Schüler eine solche Anweisung. Es gab also, seitdem sich die durch die Passion zerstreuten Anhänger Jesu wieder in Jerusalem gesammelt hatten, (1) „die Zwölf" — „die Elf", die sich durch eine Zuwahl ergänzten (AG 1, 15f.) —, die als der Stamm der Anhängerschaft galten und, da sie von Jesus selbst als zukünftige Regierer im Messiasreich eingesetzt waren

(Quelle Q: Mt 19, 28; Lc 22, 28. 30), auch schon jetzt als Regenten der Gemeinde, bez. als die Leiter der „Theokratie“ (unter der Führung des Petrus[1]) betrachtet wurden, (2) die „Apostel“, d. h. die Missionare, zu denen auch die Zwölfe gehörten — erst allmählich (die Betrachtung des Paulus ist hier wahrscheinlich von bedeutendem Einfluß gewesen) entwickelte sich der Begriff der „zwölf Apostel“ und tilgte im Laufe des 2. Jahrhunderts das Gedächtnis an eine größere Anzahl von Aposteln fast ganz aus, (3) die übrigen d. h. die „Schüler“ und „Schülerinnen“ (AG 9, 36; Ev. Petri 50),

[1]) Protestantische Exegeten und Historiker sind geneigt, die Stellung des Petrus unter den Aposteln und in der Urgemeinde zu unterschätzen. Schon z. Z. Jesu stand er als Sprecher und Primus an der Spitze (die messianische Gedankenreihe läßt einen Primus unter den Zwölfen nicht zu; also muß der Vorrang des Petrus in persönlichen Qualitäten und in der Anerkennung derselben durch Jesus ihren Grund haben). Daß er den Auferstandenen zuerst geschaut hat, sicherte und befestigte diese Stellung, die durch die des Jakobus wohl bedroht, aber für die Heidenchristenheit nicht geändert wurde. Hat man in dem palästinensischen Kreise, aus dem das Matthäus-Ev. hervorgegangen ist, erzählt, Jesus habe seine Kirche auf ihm zu erbauen ausdrücklich erklärt, und wurde ähnlich im „johanneischen“ Kreise erzählt, der Auferstandene habe ihm die Leitung seiner Herde anvertraut, so wäre es eine üble Abschwächung, wollte man leugnen, daß diejenigen, welche so berichteten, an einen förmlichen Seelsorgeprimat des Petrus gedacht haben. Freilich lebte er nicht mehr, als sie dies von ihm aussagten, und die paulinischen Briefe und andere Quellen wissen von solch einem Seelsorgeprimat nichts, so hoch auch sie das Ansehen des Petrus und seine Tätigkeit werten. Der Gedanke aber, daß die Funktion und das Ansehen des Petrus auf einen Zweiten und Dritten übergehen könne oder gar müsse, ist im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, soviel wir wissen, Niemandem gekommen; aber auch im 2. Jahrhundert fehlt noch jede Spur einer solchen Vorstellung. Der faktische charismatische Primat des Petrus ist etwas, was man nur für übertragbar ansehen kann, wenn man zugunsten des Petrus die Grundverhältnisse und Prinzipien der werdenden Kirche durchbricht und eine ganz fremde Betrachtung einmischt.

vorherrschend Galiläer, unter denen man bald „alte Schüler“ besonders hervorhob (AG 21, 16), und aus deren Mitte von Anfang an oder doch sehr bald die Brüder Jesu — an ihrer Spitze Jakobus — hervorragten (AG 1, 14). Die Zwölfe waren also Regierer (messianisch) und Missionare zugleich, aber den Messiasgläubigen gegenüber sollten sie nicht die Autorität von Lehrern geltend machen; denn nur einer ist Lehrer (Mt 23, 8).

2. Geschichte der Bezeichnung „die Schüler Jesu“.

Die Gesamtbezeichnung „die Schüler“ hat sich nicht lange gehalten; denn sie konnte gegenüber der Anerkennung Jesu als des Messias nicht bestehen, weil sie einerseits zu wenig, andererseits zu viel zu besagen schien (schon in der Bezeichnung *οἱ μαθηταὶ τοῦ κυρίου* hebt sie sich selbst auf). Sie besagte zu wenig, weil der Auferstandene nicht mehr nur ein Lehrer und Prophet, auch nicht in jeder Hinsicht nur Messias designatus, sondern der Messias war; sie besagte zu viel, weil sie im Sinne persönlicher Jüngerschaft oder berufsmäßiger Nachahmung des Meisters verstanden werden mußte. Auf die Heidenchristen ist sie kaum übergegangen, und bereits Paulus hat sie als Gesamtbezeichnung aller Christen nicht gebraucht (wohl aber die Apostelgeschichte, was von Wichtigkeit ist). Der Name „Schüler“ reduzierte sich allmählich auf die Zwölf und auf solche, die den Herrn noch persönlich gesehen hatten. Da er aber spezialisiert wurde, wurde er seit der Zeit der Verfolgungen auch solchen erteilt, die — weil sich Christus durch ihr Bekenntnis öffentlich zu ihnen bekannt hatte und weil sie seine Leiden fortsetzten, also seine Nachahmer wurden — in einem so engen Verhältnis zu Christus standen wie die einst persönlich berufenen Jünger. Wenn daneben im 2. Jahrhundert die Apologeten Christum wieder ihren Lehrer und sich und die Christen überhaupt seine Schüler nennen, so

ist das für den technischen Gebrauch des Wortes ohne jeden Belang. Daß damit das älteste Verhältnis, wie es zwischen Jesus und den frühesten Jüngern bestanden hatte, wieder aufzuleben schien, ist zufällig und nur scheinbar, da auch die Apologeten in ihm die Erscheinung eines himmlischen Wesens erkannten.[1] Dagegen sind die bewußten Versuche von Wichtigkeit, die nachmals gemacht worden sind, innerhalb der größeren Gemeinde oder ihr gegenüber, eine Gruppe von „Schülern" zu schaffen, die deshalb die Schüler Jesu sind, weil sie seine Nachahmer im strengen Sinn sind. Neben den Konfessoren kommen hier die wandernden und predigenden Asketen des 2. Jahrhunderts und sodann im 3. und 4. Jahrhundert die Mönche in Betracht. Aber schon vor der Entstehung des Mönchtums hat Novatian seine Reform der katholischen Christenheit durch Wiederbelebung des Begriffs des Schülers und Nachahmers Christi — freilich in sehr unzureichender, ja schwächlicher Weise — durchzusetzen versucht. Immerhin kommt in dem niemals in der Kirchengeschichte ganz erloschenen Gedanken, Jesus müsse „Schüler" haben und der Schüler müsse der Nachahmer Jesu (im Leben, im Wirken und im Leiden) sein, ein uraltes Element zum Ausdruck; denn nach den evangelischen Berichten kann darüber kein Zweifel sein, daß Jesus seine Schüler nicht nur als Lernende, sondern in und mit dem Lernen als seine imitatores d. h. als Verzichtende, Helfende und Leidende gedacht hat, so gewiß er daneben auch einen „dritten Orden" (Jünger, die in ihrem Beruf und Stand bleiben) — denn Franciskus hat ihn an diesem Punkte ganz richtig verstanden — gelten ließ. Indem die Gesamtgemeinde d. h. die Christenheit, die Selbstbezeichnung „die Schüler" aufgab, steigerte sie

---

[1]) In der „Apost. Kirchenordnung" gehört die Bezeichnung „der Lehrer" für Christus zur Fiktion: Die Anweisungen sollen als apostolische gelten.

ihr religiöses Bewußtsein, dispensierte sich aber zugleich von der strengen Nachahmung Jesu. Diese Art der Entwickelung der Gesamtgemeinde ist nur ein Spezialfall ihrer charakteristischen Entwickelung auf allen Linien, und es ist hier wie überall bedeutsam, daß Paulus an diesem Prozeß besonders kräftig beteiligt ist. Wenn das Leben im Geist, wenn Glaube, Liebe und Hoffnung die Hauptsache ist, braucht die generelle Zumutung der imitatio nicht mehr zu bestehen. Damit fällt die Jüngerschaft im eigentlichen Sinn. Den Gewinn hat die bona libertas einerseits und die kirchlich reglementierte Laxheit andererseits.

3. Die Selbstbezeichnungen der ältesten Anhänger Jesu und das sich in ihnen ausdrückende Selbstbewußtsein. Die Geschichte der Selbstbezeichnungen. Die Urgemeinde.

Die Zwölf, die Apostel und die übrigen (s. sub 1) zusammen bildeten in Jerusalem die messianische Gemeinde Jesu. Sie waren ein Kreis von Juden, der sich von seinen Volksgenossen zunächst nur dadurch zu unterscheiden schien, daß er den künftigen Messias, den alle als in des Himmels Wolken kommend ersehnten, bereits kannte und seine baldige Ankunft bestimmt erwartete. Aber eben dieses Moment barg eine Fülle neuer treibender Kräfte in sich; denn erstlich entstand so der Gegensatz von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“, der sich notwendig bis zur Auflösung jedes Bandes zwischen beiden Teilen steigern mußte, zweitens gab die Erinnerung an „alles das, was Jesus geboten hatte“, den Einzelnen und der Gemeinschaft bestimmte Richtlinien, die über die bisherige Gemeinschaft hinausführten, und drittens weckte „das Unterpfand des Geistes“ eine heroische Zuversicht und Tatkraft und trieb zur Mission.

Das Selbstbewußtsein, welches die jugendliche Gemeinde besaß, spiegelt sich in den Selbstbezeichnungen. Während

sie sich als „Galiläer“, „Nazaräer“, wohl auch als „die Armen“ bezeichnet und verspottet hörte, nannte sie sich selbst „das Volk Gottes“, „den Samen Abrahams“, „das auserwählte Volk“, „die Erwählten“, „die zwölf Stämme“, „die Knechte Gottes“, „die Gläubigen“, „die Heiligen“, „die Brüder“, „die Kirche Gottes“ und nannte ihre ungläubigen Volksgenossen, wenn sie hartnäckig der evangelischen Botschaft Widerstand leisteten und die Gläubigen verfolgten, „die Synagoge des Satan“. In jenen Bezeichnungen brachte sie zum Ausdruck, daß sie das Volk im Volke sei, dem allein alle Verheißungen gebühren. Dann war es nur eine Frage der Zeit, daß diese Christen die nicht christgläubigen Stammesgenossen, also das ganze übrige Judentum, als jeder Prärogative verlustig, ja als ihren wahren Gegensatz ansehen mußten.

Die Bezeichnungen „die Gläubigen“, „die Heiligen“, „die Brüder“, „die Kirche“ (wohl auch schon frühe „die heilige Kirche“) sind diejenigen gewesen, welche an die Stelle der Bezeichnung „die Schüler“ getreten sind. Alle vier sind schon im Judentum nachweisbar (zu „Brüder“ s. AG 28, 21), aber waren dort nur von sekundärer Bedeutung gewesen.

„Heilige“ nannten sich die Christgläubigen, weil Jesus sich für sie geheiligt hatte, weil sie durch die Taufe und den hl. Geist geheiligt waren und sich als Entsündigte und Teilnehmer der zukünftigen Herrlichkeit wußten. An den Charismen, an Wundern und Zeichen und an der Macht, die Dämonen auszutreiben, besaßen sie die tatsächliche und sinnenfällige Gewähr der Heiligkeit (diese hatte sowohl einen dinglichen als auch einen persönlichen Charakter; zum ersteren s. 1 Ko 7, 14 und im allgemeinen H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister usw., 1899). Die Bezeichnung hat sich als technische bis zur montanistischen Krise gehalten — die geistreiche Hypothese Manchots,

„die Heiligen“ hätten von Anfang an einen engeren Kreis innerhalb der Christenheit gebildet, bewährt sich nicht —; dann verschwindet der Name (aber nur allmählich), taucht aber in Verfolgungszeiten immer wieder auf. Dafür entstanden heilige Stände (Märtyrer, Konfessoren, Asketen, zuletzt — im Laufe des 3. Jahrhunderts — auch heilige Bischöfe; von den heiligen Aposteln spricht schon der Epheserbrief 3, 5, wenn die Stelle richtig überliefert ist), und die heiligen Mittel (Sakramente) schoben sich immer mehr in den Vordergrund, unter deren stoßweisem Einfluß die der Heiligung sehr bedürftigen Christen immer wieder geheiligt werden. Man wußte sich nicht mehr als heilig im Sinn von persönlich rein (Versuch Novatians eine Kirche von „Reinen“ herzustellen), aber man besaß heilige Märtyrer, heilige Asketen, heilige Priester, heilige Handlungen, heilige Schriften und eine heilige Lehre.

Daß der Name „Brüder“ so stark in den Vordergrund trat, ist die Folge der Verkündigung Jesu (Mt 23, 8). Er wurde noch vertieft durch den Beisatz: „in dem Herrn“, durch die Zusammenfassung der ganzen Verbindung unter der Bezeichnung: *ἡ ἀδελφότης* (1 Pt 2, 17; 5, 9 und sonst) und durch das von Jesus selbst erteilte, aber doch nur zögernd verwertete Recht, ihn selbst unter den Brüdern mit zu begreifen (Mt 12, 48; Rö 8, 29). Der Name „Brüder“ ist also auch eine religiöse Bezeichnung und gehört nicht nur der Ethik an. Der Name ist später d. h. im 3. Jahrhundert mehr und mehr zurückgetreten (in der Predigt hielt er sich), teils weil die faktischen Verhältnisse ihm nicht mehr entsprachen — man war kein Bruderbund mehr —, teils weil der Begriff sich unter dem Einfluß des stoischen Bruderbegriffs verflachte (Tertull., Apol. 39: „fratres etiam vestri sumus iure naturae matris unius“), teils weil er nunmehr ebenso für besondere Stände in der Christenheit reserviert wurde wie der Name Heilige: der Kleriker nannte

den Kleriker, der Konfessor den Konfessor, der Konfessor den Kleriker „Bruder“ oder „Herr Bruder“.

Der Name „die Kirche“ („Kahal“) war der glücklichste Griff, den die Urgemeinde auf diesem Gebiet der Selbstbezeichnungen getan hat (daß er auf Jesus selbst zurückgeht, ist trotz Mt 16, 18; 18, 17 wenig wahrscheinlich). Paulus hat ihn schon vorgefunden, und zwar in dem dreifachen Gebrauche, sowohl als Gesamtbezeichnung der Christgläubigen (AG 5, 11 zuerst, s. auch 12, 1: *οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας*), als auch im Sinne der Einzelgemeinde (AG 8, 1; Ga 1, 22) und im Sinne der Zusammenkunft der Gemeinde. Die Urgemeinde hat den feierlichsten Ausdruck, den das Judentum für seine gottesdienstliche Gesamtheit brauchte, übernommen („Kahal“ — in der LXX in der Regel mit *ἐκκλησία* übersetzt — ist die Gemeinde in ihrer Beziehung zu Gott und ist daher feierlicher als das mehr profane „Eda“, welches von LXX stets mit *συναγωγή* übersetzt worden ist. Die Rezeption von *ἐκκλησία* ist also ebenso zu verstehen wie die von „Israel“, „Samen Abrahams“ usw. Im praktischen Gebrauch der damaligen Zeit trat bei den Juden *ἐκκλησία* weit hinter *συναγωγή* zurück, und das war für die Christen sehr günstig). Der vielseitige Gebrauch zusammen mit der religiösen Färbung — die von Gott berufene Gemeinde — sowie die Möglichkeit der Personifizierung ließen den Begriff und das Wort rasch in den Vordergrund treten, und der verwandte Begriff: *„ὁ λαός“* konnte sich ihm gegenüber als technischer nicht halten. Eben weil man die Bezeichnung *„ἡ ἐκκλησία“* besaß, war es unnötig, den Namen *„ἡ συναγωγή“* zu übernehmen, den man zwar nicht ängstlich scheute, (s. meine Anmerkung zu Hermas, Mand. 11), aber doch selten gebrauchte. Wie man keine bloße Schule war (den Zwölfen und den Aposteln gegenüber), so auch keine Synagoge, wie die der Libertiner oder Cilicier. Man war eine von Gott berufene, vom Geiste

regierte Gemeinde d. h. etwas ganz Neues, aber eben damit die Verwirklichung des alten Ideals. Die Behauptung des Epiphanius (haer. 30, 18), daß gewisse Judenchristen den Namen Synagoge ausschließlich (mit Abweisung des Namens „Ekklesia") bei sich angewendet hätten, ist entweder unrichtig oder bezieht sich nur auf eine spätere Fraktion dezidierter und der großen Kirche besonders feindlicher Judenchristen.

Dadurch, daß man die Bezeichnung „Synagoge" als technische nicht übernahm, hoben sich die Christen auch terminologisch scharf vom Judentum und seinen religiösen Versammlungen (namentlich in der Diaspora) ab, nachdem die innere Trennung eingetreten war. Als „Kirche" und als „Kirchen" haben die Heidenchristen die neue Religion von Anfang an kennen gelernt. Unter diesem Wort (wie unter dem Wort „Brüder" und „Heilige") vermochten sie sich etwas zu denken, wenn auch nicht das, was man in Jerusalem darunter verstand. Ein autoritatives Element war ursprünglich im Begriff der Kirche nicht gegeben; aber jede geistige Größe, die sich als ideal-reale Gemeinschaft gibt, birgt ein solches von Anfang an in sich: sie ist „vor" dem Einzelnen; sie hat ihre Überlieferungen und Ordnungen, ihre besonderen Kräfte und Organisation. Diese sind autoritativ; dazu: sie trägt den Einzelnen und versichert ihm zugleich den Inhalt, den sie bezeugt. Schon Mt 18, 17 erscheint sogar die Einzelgemeinde als richterliche Autorität (s. darüber unten), und 1 Ti 3, 15 heißt es: *οἶκος θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.* „Ecclesia mater" findet sich dann in der Literatur des 2. Jahrhunderts öfters (Tertull. ad mart. 1: „domina ecclesia mater"). Am wichtigsten aber wurde es, daß Paulus (war er der erste?) eine Christus-Kirchenspekulation eröffnete, der zwar die alte Vorstellung vom Ehebunde Gottes mit seinem Volke zugrunde liegt, die aber auch zeitgeschicht-

liche Äonenvorstellungen benutzen mußte (da Christus nicht Gott selbst, sondern ein göttliches Wesen war). In dieser Spekulation wurde die Kirche ein himmlisches und ein irdisches (weil „erschienenes“) Wesen zugleich und nahm an allen Aussagen teil, die man über Christus machte. Die Kirche ist im Himmel; sie ist vor der Welt geschaffen; sie ist die Eva des himmlischen Adam; sie ist die Braut Christi, der Leib Christi; sie ist gewissermaßen Christus selbst, mit ihm und an ihm vom Himmel in dieser Endzeit erschienen. Was Tertullian in die Worte gefaßt hat: „In uno et altero Christus est, ecclesia vero Christus. ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras“ (de paenit. 10), dieses Ineinander erhabenster Einfachheit und ausschweifender Mystik, das hat man mit größerer oder geringerer Klarheit in den weitesten Kreisen und fast von Anfang an so vorgestellt. Es war tröstlich, es war eine ernste Verpflichtung, und es war ein überschwenglicher Gedanke voll himmlischer Kraft: der Christ hat als Mitglied der Kirche nicht nur sein Bürgerrecht im Himmel, sondern ist auch ein Glied am Leibe Christi; aber auch die Verantwortung wuchs damit, und die strahlende Krone konnte auch eine furchtbare Last sein.

Die konkrete Natur der Gemeinschaft kam in der *κοινωνία* (technisch: s. AG 2, 42 und Ga 2, 9) und in den gemeinschaftlichen Mahlzeiten, die an dem Herrenmahle ihren Mittelpunkt hatten, zum Ausdruck. Die *κοινωνία* muß sich über den ganzen Bereich des Lebens erstreckt haben und machte die Bezeichnung *„ἀδελφοί“* zur Wahrheit; die gemeinschaftlichen Mahlzeiten besiegelten dieses Verhältnis. Daraus aber folgt weiter, daß, unbeschadet des Ansehens und der besonderen Rechte der Zwölf und anderer Geistträger, ideell bei der *ἐκκλησία* die Gewalt lag, und eine gewisse Gleichheit aller Mitglieder geherrscht haben muß. Näheres wissen wir nicht, aber aus AG 15 ergibt sich, daß

in großen Lebensfragen bei der *ἐκκλησία* (im Verein mit den Zwölfen resp. den Aposteln) die Entscheidung lag. Wie dabei die „Synode" d. h. die große Gemeindeversammlung (d. h. eben die *ἐκκλησία* in einheitlicher und aktiver Darstellung, sehr irreführend „Apostelkonzil" genannt) zu beurteilen ist, ob sie regelmäßig zusammentrat, wie sich innerhalb dieser „Synode" die Kompetenzen der Apostel (des Petrus) bezw. des Jakobus bezw. der Presbyter abgrenzten, endlich ob die jerusalemische „Synode" als stetige Einrichtung vorbildlich gewesen ist für die heidenchristlichen „Synoden" (d. h. ursprünglich die solennen Versammlungen jeder einzelnen Gemeinde), wissen wir nicht sicher. Wenn die Formeln, die Lukas braucht (15, 22: *ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* und V. 28: *ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν*), richtig und genau sind, so fungierte die Synode so, daß sie sich dabei als Organ des hl. Geistes wußte. Der Modus war dieser, daß die Apostel und Presbyter sich besonders äußerten bezw. vorschlugen, und die Gemeinde (*τὸ πλῆθος*: AG 4, 32; 6, 2. 5; 15, 12. 30 [in Antiochia]; [21, 22]; fehlt bei Paulus) zustimmte oder ablehnte.

Das, was sich hier gebildet hatte, war keine Theokratie und doch eine Theokratie. Es war keine, weil man über das Irdische erhoben war, der Gedanke politischer Herrschaft so fern wie möglich lag, und im Hinblick auf die nahe herrliche Zukunft alles Gegenwärtige gleichgültig erschien; es war aber doch eine Theokratie, weil alles das, was nötig war, um überhaupt auf Erden als ein genossenschaftlicher Bruderbund existieren, den Glauben verbreiten und die Jungen erziehen zu können, als Gottes Geist, Herrschaft und Anordnung betrachtet wurde.

4. Die komplizierte Anlage der Urgemeinde, die Mehrheit der Autoritäten, der Ursprung heiliger Rechtsordnungen.

Lehrer und Schüler (wenn auch das Bewußtsein um dieses Verhältnis immer mehr abnahm) — eine anfangs fast familienhaft zusammenlebende Gemeinde — das wahre Israel, in dessen Mitte der Herr demnächst erscheinen wird und dem alle Rechte und Ordnungen des Volkes Gottes zukommen — eine himmlische Gemeinschaft, die nur für eine kurze Spanne Zeit in diesem Äon erschienen ist: alles das wogte von Anfang an ineinander. Reicher und komplizierter ausgestattet ist wohl nie in der Religionsgeschichte eine neue Gemeinschaft aufgetreten! Auch die Rechtsbildung, die sofort eintrat, zeigt schon in ihren embryonalen Stadien die komplizierteste Anlage. Die älteste Gemeinde wußte sich noch als jüdische d. h. sie empfand sich an die Autorität des Gesetzes und aller zeitgeschichtlicher Ordnungen, die mit ihm zusammenhingen, gebunden; aber im Konfliktsfalle sah sie sich genötigt, sich der Autorität des jerusalemischen Gerichtshofs zu entziehen (AG 5, 29: *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*); denn sie mußte den Weisungen des „Geistes" und den Geboten Jesu unbedingten Gehorsam leisten. In und mit dieser zweiten und dritten Autorität neben dem AT und den väterlichen Ordnungen war ferner noch eine Autorität der Zwölfe unter der Führung des Petrus als Lehrer und Regierer gegeben (s. o. sub 1), und diese muß auch in dem Recht dieser Zwölfe auf solenne Sündenvergebung — unbeschadet des allgemeinen Rechts und der allgemeinen Pflicht der Sündenvergebung — hervorgetreten sein (Mt 16, 19; 18, 18; Joh 20, 23). Diese Gewalt, an und für sich nicht rechtlicher Natur, wurde doch zu einer förmlichen richterlichen Funktion. Aus der dunklen Geschichte AG

5, 1 ff. (Ananias und Sapphira) läßt sich mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß Petrus als Haupt der Zwölf Strafgewalt ausgeübt bezw. den Strafvollzug des „Geistes" bewirkt hat („Große Furcht" in der Gemeinde, AG 5, 11). Aber auch die Gemeinde selbst konnte Strafgewalt ausüben bis zum Bann, wenn die brüderliche Vermahnung unter vier Augen und dann vor Zeugen nichts gefruchtet hatte (dieser Instanzenzug Mt 18, 15 ff.; er schließt: *εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*). Neben diesen Autoritäten, deren Zusammenwirken uns dunkel ist und unter denen Einzelne (Petrus, Johannes) noch eine besondere Rolle spielten, gewannen schließlich noch die Verwandten Jesu als Verwandte, vor allem Jakobus, eine gewisse Autorität (s. u.).

Die Transformation der Judenkirche und Synagoge in die Ekklesia Gottes belastete und festigte die christliche Gemeinde von Anfang an und gab ihr Rechtsordnungen. Rechtsordnungen erwuchsen ihr aber auch aus der Überzeugung, die messianische Gemeinde der Endzeit zu sein; denn als solche mußte sie sich rein und heilig erhalten, was letztlich nur durch Strafen und Bann geschehen konnte. Endlich mußte sie neue Lebens- d. h. Rechtsordnungen ausbilden, weil sie das gesamte Leben und Denken ihrer Gläubigen sowie das gesellschaftliche Verhältnis derselben zueinander mit Beschlag belegte und alles einer neuen und festen Ordnung, auch in ökonomischer Hinsicht, zu unterwerfen suchte. Für die neuen Lebensordnungen sollte die in der Familie herrschende Brüderlichkeit als die der messianischen Zeit am meisten entsprechende Lebensform vorbildlich sein; aber man würde sich, wie unsere Andeutungen zeigen, ein falsches Bild von den Zuständen der Gemeinde von Jerusalem in den ersten Jahren machen, wenn man sie sich etwa wie einen Verein kommunistischer Quäker vorstellen wollte. Etwas davon und von einem sanften pneu-

matischen Anarchismus war allerdings wohl vorhanden; aber mit ihm konkurrierten die gewaltigen, rechtsbildenden Kräfte der jüdischen Ordnungen, ferner das in der Verwirklichung begriffene messianische Reichsideal, weiter die Prärogative der „Zwölf“ und die Gewalt der (durch die Leitung des Geistes) unfehlbaren Gemeinde. Dazu: zu der Autorität des ATs trat die Autorität der Herrnworte, denen man Gebot um Gebot entnahm. Das waren alles absolute Autoritäten, die die freie Bewegung des Einzelnen und auch die Selbständigkeit und „Gleichheit“ in engen Grenzen hielten.

5. Apostel, Propheten und Lehrer.

Außer den Zwölfen und den Aposteln gab es aber an der Seite der letzteren von früher Zeit her in der Gemeinde auch noch berufsmäßige Propheten und Lehrer (nicht von Anfang an; Jesus sagt: Ihr sollt euch nicht Lehrer heißen lassen). Wann und wie die Trias entstanden ist, wissen wir nicht. Ohne Anlehnung an Jüdisches wird sie sich nicht entwickelt haben (Näheres s. in meiner Ausgabe der „Apostellehre“ und in meiner Missionsgeschichte I², S. 267 ff.). Paulus sagt 1 Ko 12, 28: *οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* (vgl. Eph 4, 11 und die „Apostellehre“). Diese drei Stände bilden eine Einheit, weil sie alle mit dem *λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* betraut sind. Neben den Aposteln als Missionaren mit besonderen Standespflichten — je zwei wandern zusammen, s. Mc 6, 7; Lc 10, 1; Petrus und Johannes; Barnabas und Paulus; (Judas und Silas); Barnabas und Markus; Paulus und Silas; Timotheus und Silas (AG 17, 14); Timotheus und Erast (19, 22); daß Paulus mehr und mehr als Einzelner missioniert, ist für seine Sonderstellung charakteristisch — stehen die Propheten. Sie sind teils in einer einzelnen Gemeinde wirksam, teils gehen sie auch in andere Ge-

meinden (Mt 10, 41; AG 11, 27ff.; 21, 10) und haben ebenfalls ihre Standespflichten. Die Lehrer scheinen an einen Ort gebunden gewesen zu sein, so daß die Propheten zwischen ihnen und den Aposteln eine Mittelstellung einnehmen (Apostel und Propheten in der Apostellehre c. 11 und sonst; Propheten und Lehrer l. c. 15; AG 13, 1f. und sonst). Charismatische Personen sind sie alle, d. h. ihr Beruf ruht auf einer Geistesmitteilung, die für sie ein stetiger Besitz ist, und gilt ideell der ganzen Kirche. Aber der charismatische Charakter schließt nicht aus, daß ihr Mandat von der Gemeinde anerkannt bezw. erprobt sein muß. Auch der Apostel scheint für jeden Missionszug einen besonderen Auftrag nötig gehabt zu haben. Erlischt der Auftrag, so ist er „Lehrer“ bezw. „Prophet“ — so scheint es wenigstens am Anfang gewesen zu sein. Streng genommen ist er Apostel auch nur für die, für die er ein Mandat empfangen hat (s. 1 Ko 9, 2; Ga 2; Rö 11, 13: *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς, ἐθνῶν ἀπόστολος*. Klassische Stelle AG 13, 1f.: *ἦσαν ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι* (folgen fünf Namen, unter ihnen Barnabas und Saulus). *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς· τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν.* Im Unterschied von der üblichen Exegese bin ich geneigt, als Subjekt zu *λειτουργούντων* etc. die antiochenische Gemeinde zu supplieren. Schroffe Subjektswechsel sind bei Lukas sehr häufig, und Barnabas und Paulus können sich doch nicht selbst ausgesondert haben. Über die Geschichte der Apostel, Propheten und Lehrer s. unten.

6. Bestellung zum Dienst an der Gemeinde.

Die Bestellung zum Dienst an der Gemeinde erfolgte nach vorhergehendem Gebet und Fasten durch Handauflegung (AG 6, 6; 13, 3; 1 Ti 4, 14; 2 Ti 1, 6; 1 Ti 5, 22). Wie man zu ihr kam, braucht man nicht zu fragen, da es sich um die Fortführung eines jüdischen Ritus handelt. Daß man in der Handauflegung die Verleihung des zum Amte nötigen Charismas sah — nicht bloß einen symbolischen Akt —, ist aus den Timotheusstellen deutlich, und daß diese erst eine spätere Vorstellung ausdrücken, ist unwahrscheinlich. Die Handauflegung war also gewiß „sakramental"; aber welche beibehaltenen oder neu geschaffenen Riten waren in einer Gemeinde nicht sakramental, die den sich sinnenfällig betätigenden heiligen Geist in ihrer Mitte hatte? Zur Handauflegung waren die Zwölf berechtigt (s. AG 6, 6, wo der schroffe Subjektswechsel bemerkenswert), aber auch die Einzelgemeinde, die die Handauflegung durch ihre Presbyter vollzog (1 Ti 4, 14), ferner die Apostel und berufsmäßigen Missionare (1 Ti 5, 22; 2 Ti 1, 6); auch konnten Apostel und Gemeinde zusammenwirken. Wie alt die Vorstellung von der Übertragung der Amtsgewalt des Ordinators auf den Ordinanden und der Gedanke der Succession ist (beides ist nicht dasselbe), wissen wir nicht.

7. Die jerusalemische Gemeinde und die judäischen Gemeinden.

Über die Stellung der Mutterkirche Jerusalem im Kreise der jüdischen Töchtergemeinden ist es nicht leicht ein Urteil zu gewinnen, weil die Zahl der einschlagenden ältesten Quellenstellen spärlich ist, weil man nicht weiß, ob man jüngere Stellen hier herbeiziehen darf und weil man schwer

unterscheiden kann, was der Gemeinde in Jerusalem als Jerusalem und was ihr als Sitz der Zwölfe (also eigentlich nur diesen) gebührt. Vor Übertreibungen muß man sich jedenfalls hüten; denn an mehreren Stellen, wo man die Erwähnung der Gemeinde von Jerusalem erwarten müßte, wenn ihre Bedeutung eine so durchschlagende und absorptive gewesen wäre, findet man ganz unbefangen die Gemeinden von Judäa genannt (s. Ga 1, 22; 1 Th 2, 14; AG 11, 1. 29; 15, 1). Paulus nennt das „obere" Jerusalem „unsere Mutter" (Ga 4, 26), nicht aber die Gemeinde von Jerusalem, und die Behauptung, der Name *οἱ ἅγιοι* habe in spezifischer Weise an dieser Gemeinde gehaftet, kann sich zwar mit einigem Schein auf gewisse Quellenstellen berufen, läßt sich aber doch nicht halten. Andererseits ist Jerusalem den palästinensischen Christen „die heilige Stadt" (Mt 4, 5; 27, 53), und es lag in natürlichen Verhältnissen begründet, daß die Gemeinde daselbst als das eigentliche Zentrum und als Ausgangspunkt der Christenheit angesehen wurde (auch von Paulus). Die auffallende Konfirmation der samaritanischen Gemeinden durch Petrus und Johannes hat schwerlich etwas mit der Bedeutung Jerusalems zu tun, sondern ist das Ende einer Kontroverse über die Samariterbekehrung, deren Recht, wie die Evangelien zeigen, zuerst umstritten war und die auch nicht von einem der Zwölfe, sondern von einem hellenistischen Siebenmann unternommen worden ist. Dagegen bleibt es bedeutsam, daß die Kirche von Jerusalem den Barnabas entsendet, um die heidenchristliche Schöpfung in Antiochia zu kontrollieren (AG 11, 22f.), daß Silas und Judas dorthin gesandt werden (AG 15, 22. 32f.), daß Petrus dorthin geht (Ga 2, 11) und Abgesandte des Jakobus (Ga 2, 12), ferner daß auch sonst jerusalemische Christen (die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*) die Diaspora kontrollierten, und endlich, daß auf dem sog. Apostelkonzil — eine höchst ungenaue Bezeichnung — die Gemeinde von Jerusalem

augenscheinlich für alle judäischen Gemeinden die Verhandlungen führt. Damit ist das Verhalten des Paulus Jerusalem gegenüber zu vergleichen, nicht nur seine Sorge für die Kollekte, sondern auch seine Sorge, die Anerkennung der Gemeinde zu erhalten. Gewiß nahm diese Gemeinde eine Sonderstellung ein, aber daß die anderen Gemeinden, auch die Judäas, ihr gegenüber ganz unselbständig waren, darf man nicht schließen. Merkwürdig ist, daß die Christen in Galiläa so ganz zurücktreten. Es müssen sich in Erwartung des Eintritts des messianischen Reichs in den 50 Tagen nach Ostern die meisten in Jerusalem gesammelt haben. Dann ist die Überlieferung, daß es 120 waren, ein Beweis, wie wenig zahlreich die entschiedenen Anhänger Jesu waren. Zu den großen und rasch sich folgenden Übergängen in der Urgeschichte der Kirche, die stets eine neue Evolution bedeuteten und in aller Religionsgeschichte einzigartig sind, gehört als erster der Übergang von Kapernaum, Chorazin und Bethsaida nach Jerusalem. Schon durch ihn rissen Traditionen ab und wurden Legenden geschaffen; denn das ist die unvermeidliche Folge jedes Wechsels. Kann man sich eine stärkere Übermalung denken als die, welche in der judäischen Kindheitsgeschichte und in der Versetzung der ersten Erscheinungen des Erhöhten aus Galiläa nach Jerusalem[1] gegeben ist!

8. Die Siebenmänner.

Die Apostelgeschichte (c. 6) erzählt, daß in Jerusalem nach einer gewissen Zeit, angeblich auf Antrag der Zwölf, von der Gemeinde sieben Männer gewählt und von den „Aposteln" zum „Dienen an den Tischen" bestellt worden seien, um die Klagen der Hellenisten (d. h. der in Jerusalem

[1]) Doch werden die jerusalemischen Erscheinungen von einigen Kritikern auch heute noch als die ersten beurteilt.

wohnenden Diasporajuden) über Vernachlässigung ihrer Witwen bei den Unterstützungen zu beseitigen. Da diese sieben Männer sämtlich griechische Namen tragen, so gehörten sie wahrscheinlich selbst zu den Hellenisten. Wurden sie nur zur Pflege der hellenistischen Witwen eingesetzt oder aller Witwen? Hatten die Zwölf bisher selbst diese Tätigkeit ausgeübt (daß ihre Regierung sich auch auf die ökonomische Verwaltung bezog, ist die wahrscheinlich richtige Meinung des Lukas; denn die freiwilligen Gaben werden „zu ihren Füßen" niedergelegt, s. AG 4, 35. 37) oder machte sich jetzt erst ein besonderer „Tischdienst" notwendig? Diese Fragen bleiben unbeantwortet; aber viel empfindlicher als diese Lücke ist es, daß die Sieben als „Tischdiener" sofort wieder verschwinden, dagegen einer von ihnen, „Stephanus" als großer Wundertäter und Disputant hervortritt, der die erste Verfolgung entfesselt und der erste Märtyrer wird, ein anderer ebenfalls als Wundertäter und als Apostel (Evangelist) das Evangelium nach Samaria und Philistäa trägt, um sich dann — wie es scheint definitiv — in Cäsarea niederzulassen (AG 8, 40; 21, 8. 9). Unter solchen Umständen ist es ganz unmöglich, die wirkliche Natur des Amts dieser Sieben und das Motiv ihrer Einsetzung festzustellen („Diakonen" im späteren Sinne waren sie jedenfalls nicht; denn der Diakonat ist kein selbständiges Amt); es bleibt hier also der Kombination der weiteste Spielraum. Man kann „Bischöfe" in ihnen sehen, aber auch die Möglichkeit besteht und liegt viel näher, in ihnen hellenistische Rivalen der Zwölfe zu erblicken, die die Autorität der Zwölfe letztlich nicht erschüttert, aber die christliche Sache mächtig gefördert haben, weil sie sich im Geiste Jesu gegen den Tempel wandten und weil sie die Samariter- und ihre Anhänger die Heidenmission begannen. Diese Auffassung hat eine gewisse Stütze an der merkwürdigen Tatsache, daß die von Stephanus entfesselte

Verfolgung die Zwölf nicht betroffen (AG 8, 1) und daß sowohl Paulus als auch die jerusalemische Tradition über Stephanus geschwiegen hat. Ist die Siebenzahl bedeutungsvoll? Hat sie etwas mit dem siebenfältigen Geiste zu tun? Non liquet.

9. Verfassungsgeschichte der Urgemeinde. Die Verwandten Jesu. Jakobus (monarchisches Amt).

Nach einer alten gutbezeugten Tradition, zu der sich AG 12 fügt, sind die Zwölf 12 Jahre in Jerusalem verblieben; dann hat sie die zweite Verfolgung, nämlich die des Herodes, in welcher der Zebedäide Jakobus fiel[1], zerstreut, und sie sind nur noch zeitweilig nach Jerusalem zurückgekehrt. Schon vorher aber hatten sie von Jerusalem aus in Judäa als Missionare gewirkt bezw. die Mission Anderer konfirmiert (s. Petrus und Johannes in Samarien, Petrus in Philistäa). In Jerusalem erfolgte nun aller Wahrscheinlichkeit nach eine totale Veränderung der Verfassung. An die Stelle der das Messiasreich im voraus darstellenden Regierung der Zwölf traten Jakobus, der Bruder des Herrn, und Presbyter (die Apostelgeschichte markiert den Umschwung nicht, setzt ihn aber voraus, s. 12, 17; 11, 30; 15, 2. 4. 6. 22. 23; 21, 18). Die Quelle Q nimmt auf diesen Umschwung nirgends Rücksicht, was für ihr Alter bedeutungsvoll ist. Er bezeichnet die erste Depotenzierung des

---

[1]) Daß in dieser Verfolgung auch der Apostel Johannes Märtyrer geworden sei, Lukas aber diese Tatsache unterdrückt habe und der Johannes in Gal 2 entweder ein anderer Johannes sei oder Gal 2 vor die Herodes-Verfolgung falle — ist eine der gewagtesten Hypothesen, die in Bezug auf das apostolische Zeitalter aufgestellt worden ist. Selbst wenn durch Mc 10, 35 ff. der Märtyrertod des Johannes bezeugt wäre (eine Annahme, die nicht notwendig ist und Joh 21 gegen sich hat), so ist doch (trotz eines angeblichen Zeugnisses) unwahrscheinlich, daß Johannes mit seinem Bruder Jakobus gemartert worden ist.

Pneumatisch-Messianischen und ist schwerlich ohne eine Krisis erfolgt; aber wir wissen nichts Näheres. Doch ist soviel gewiß, daß zeitweise noch in Jerusalem anwesende Mitglieder des Zwölferkollegiums (Petrus und Johannes) ihre Autorität nicht eingebüßt hatten (Ga 2; AG 15; in AG 11, 30 ist nur von den Presbytern, in AG 15 von den Aposteln und Presbytern, in AG 21 von Jakobus und den Presbytern die Rede). Die neue Verfassung muß in dreifacher Hinsicht gewürdigt werden: 1. läßt sie die Verwandten Jesu hervortreten (nach Jakobus' Tode wurde der Vetter Jesu Simeon in Jerusalem gewählt [nach Euseb. II, 11 von den noch lebenden Aposteln, ferner von Jüngern und Verwandten Jesu]; auch andere Verwandte Jesu traten in palästinensischen Gemeinden an die Spitze; die Verwandten Jesu heißen *δεσπόσυνοι* [*δεσποτικοί* vermutet Spitta]; die alte judenchristliche, jerusalemische Bischofsliste mit ihren vielen Namen ist vielleicht auch eine Liste von Verwandten Jesu; Hegesipp, Julius Afrik., s. Zahn, Forsch. VI, S. 225 ff.); 2. läßt sie das pneumatische Element mindestens sehr zurücktreten; denn es läßt sich schwer verstehen, wie es noch im Vordergrund stehen konnte, wenn ein Monarch und Presbyter die Gemeinde regierten; 3. scheint sie als eine Nachbildung der herrschenden jüdischen Verfassung verstanden werden zu müssen und bezeichnet ihr gegenüber eine scharfe Absage. Hier ist also im Vergleich mit dem ersten Zustande vieles neu: man richtet sich ein und sucht und rezipiert natürlich-geschichtliche bezw. die alten jüdischen Ordnungen (judenchristliche Reaktion?). Der Rekurs auf die Verwandten Jesu bezeichnet, so scheint es (mindestens in einer Hinsicht), einen Ersatz der Zwölf, mag der Grund in ihrem allmählichen Absterben oder in der ausschließlichen Apofteltätigkeit, der sie sich nun widmeten, mag er daneben noch (oder lediglich?) in uns unbekannten Vorgängen und Spannungen (man könnte die Siebenmänner

als die älteren Rivalen der Zwölf, die Verwandten Jesu als die jüngeren Rivalen betrachten; aber zu solchen Betrachtungen reichen die Quellen nicht sicher aus) oder lediglich in einem strikten Verbot, das den Zwölfen den Aufenthalt in Jerusalem untersagte, gelegen haben. Daß man aber grade die Verwandten Jesu in den Vordergrund schob, kann nicht nur die Folge der Hochschätzung des Jakobus („des Gerechten“) und seines allgemeinen Ansehens gewesen sein, sondern es muß hier das Motiv gespielt haben, daß die natürliche Verwandtschaft mit Jesus diesen Davididen ein Recht auf die Regierung verleihe. Wir haben hier also den Gedanken des Chalifats zu erkennen; angesichts desselben ist die bald eintretende Isolierung der Kirche von Jerusalem und der z. Z. Hadrians erfolgende Untergang der Judenkirche daselbst als ein Glück zu preisen. Die neue Verfassung in Jerusalem mit Jakobus an der Spitze und Presbytern — Zwölf? s. Zahn S. 297 not. — muß so verstanden werden, daß Jakobus dem Hohenpriester entspricht (s. Hegesipp bei Euseb. II, 23, 6: *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια [τῶν ἁγίων] εἰσιέναι*) und die Presbyter dem Synedrium (s. Schürer, Geschichte des jüd. Volks II³, S. 189ff. 176ff.). Vielleicht hatten die anderen christlichen Gemeinden in Palästina die Ältestenverfassung schon früher, und das mag auch auf Jerusalem eingewirkt haben. Aber Jakobus als Oberster hatte eine einzigartige Stellung über allen. Sein Thron wurde noch zu Eusebius' Zeit gezeigt (h. e. VII, 19), und auch die heidenchristliche Überlieferung (nicht nur die Judenchristen) nennen ihn den ersten, von Christus selbst und den Aposteln (!) eingesetzten Bischof von Jerusalem (Euseb. l. c.). Unzweifelhaft übten er und seine Nachfolger eine monarchische Gewalt aus, und daß er statt Petrus im Hebräerevangelium als der erste erscheint, der den Auferstandenen gesehen hat, ist ein sicherer Beweis dafür, daß eine Spannung zwischen Petrus und Jakobus bestanden hat,

die für weite Kreise mit der Überordnung des letzteren endete (hatte sich Petrus durch sein Eintreten für die Heidenmission bei den strengen Judenchristen diskreditiert?). Aber daß Jakobus den Titel „Bischof" geführt hat, muß man — da der Titel im Bereich des Judentums nicht vorkommt — doch stark bezweifeln, obgleich die heiden- und judenchristliche Tradition ihn so nennen. Die Überschwenglichkeiten der letzteren in einer sehr viel späteren Periode (Hom. und Recogn.) sind mit größter Vorsicht aufzunehmen. Hier erscheint Jakobus nicht nur als von Christus selbst eingesetzter Bischof, sondern sein Episkopat erstreckt sich auch über die ganze jüdische Christenheit und, da dieser die Heidenchristen einverleibt sind, über die gesamte Christenheit. Jakobus ist der Herr und Bischof der heiligen Kirche und der Herr und Bischof der Bischöfe (Recogn. IV, 35). „Er ist der Papst der ebionitischen Phantasie". Diese läßt die Zwölfe und Petrus friedlich neben ihm bestehen — jene die Apostel (Missionare), er der Oberbischof —, aber auch Petrus, das Haupt der Apostel, ist verpflichtet, dem Oberbischof „Jahresberichte über seine Tätigkeit zu senden und sich seiner prüfenden Oberaufsicht zu unterstellen" (Recogn. I, 17. 72; IX, 29; Ep. Petri ad Jacob. 1, 3; Ep. Clem. ad Jacob. 19; Diamart. Jac. 1—4; Hom. I, 20; XI, 35). Die Frage, ob er Bischof geheißen hat, ist eine relativ untergeordnete, wenn es feststeht, daß er als regierender Monarch gewaltet und mindestens die Kompetenzen besessen hat, die nachmals der monarchische Bischof auf heidenchristlichem Gebiet besaß. Der Gedanke und die Verwirklichung eines monarchischen Amts ist also auf judenchristlichem Gebiet und in Bezug auf Jakobus zuerst entstanden (Mt 16, 18 ist vielleicht ein Protest der dem Jakobus nicht hörigen palästinensischen Christen gegen diesen; aber die Stelle kann auch anders verstanden werden), und es kann sehr wohl sein, ja es ist wahrscheinlich, daß

damit etwas wie ein Universalepiskopat (wenn auch ohne diesen Namen) ins Auge gefaßt war. Aber ob dies auf das heidenchristliche Gebiet hinübergewirkt und dort die Bildung des monarchischen Episkopats befördert hat, ist fraglich (s. u.). Daß man aber das Amt des Jakobus nicht nur auf eine Einsetzung durch die Apostel, sondern sogar auf eine direkte Einsetzung Christi zurückgeführt hat, ist ein Beweis dafür, was in jenen Zeiten an Legenden möglich gewesen ist. Hegesipp (bei Euseb., h. e. II, 23, 4) sagt freilich noch: *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων Ἰάκωβος,* aber Eusebius schreibt (§ 1) *πρὸς τῶν ἀποστόλων,* und die Einsetzung wird möglichst weit hinaufgeschoben, bis zur Himmelfahrt Jesu (ursprünglich ganz allgemein: nach der Himmelfahrt). Leider vermögen wir die wichtige Frage, ob und in welchem Maße eine Rezeption im Sinne einer förmlichen Übertragung der alttestamentlichen Verfassungsordnungen auf die christliche Gemeinde durch die neue Verfassung beabsichtigt war, nicht zu beantworten.

Die Verfassung der judenchristlichen Gemeinden weiter noch zu verfolgen, erübrigt sich und ist auch bei der Spärlichkeit der Quellen kaum möglich. In Jerusalem blieb der monarchische „Episkopat" bestehen, nachdem die dortige Gemeinde als judenchristliche erloschen war und eine heidenchristliche sich an ihre Stelle zu setzen begann. In Bezug auf die Ebioniten, die er schildert, sagt Epiphanius (h. 30, 18): *πρεσβυτέρους οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους* (dazu der oben besprochene Zusatz: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν*). Interessant ist, daß Epiphanius von einer judenchristlichen Sekte, den Elkesaiten, erzählt, sie verehre zwei Schwestern, Abkömmlinge des Stifters *„ἀντὶ θεῶν", ὧν καὶ τὰ πτύσματα καὶ τὰ ἄλλα τοῦ σώματος ῥύπη ἀπεφέροντο πρὸς ἀλέξησιν νοσημάτων* (h. 19, 2). Also auch hier spielt die leibliche Verwandtschaft eine wichtige Rolle!

10. Äußere Geschichte der jerusalemischen Gemeinde. Verfolgungen. Untergang Jerusalems.

Es ist paradox, aber doch eine Tatsache, daß vor dem großen Kriege nur stoßweise Verfolgungen seitens der jüdischen Obrigkeit und des jüdischen Volkes (der einzelnen Synagogen) vorgekommen sind (Mt 10 cum parall.; Jo 16, 2) und die Organisation der Gemeinden sich zu behaupten vermochte. Die in c. 1—5 der Apostelgeschichte erzählten Verfolgungen der Zwölfe blieben noch ohne weitergehende Wirkungen. Die Stephanusverfolgung galt nicht den Aposteln und kann daher auch nicht alle jerusalemischen Christen außer ihnen betroffen haben (gegen AG 8, 1). Erst die Verfolgung unter Herodes im J. 42 griff schärfer ein; aber es gelang dem Jakobus, dessen exemplarische Frömmigkeit und Gesetzestreue auch von den Juden bewundert wurde, die Gemeinden Jerusalems und Judäas vor einer Katastrophe zu schützen und ihre Organisation zu erhalten und zu stärken. Wenn das väterliche Gesetz treu beobachtet und der Tempel respektiert wurde, fiel der Hauptanlaß zu Verfolgungen weg. Selbst gegen Paulus schritt man in Jerusalem nur ein, weil man ihn beschuldigte, Heiden in den Tempel geführt zu haben (AG 21, 27 ff.). Eine Agitation im großen Stil von Jerusalem aus gegen die christliche Bewegung ist bis zu der Zeit, da Paulus die Stadt Rom betrat, nicht unternommen worden (AG 28, 21 f.) — vielleicht weil äußerlich alles viel unbedeutender war, als es uns erscheint (daher auch das Schweigen des Josephus) und die jüdische Obrigkeit mit Dutzenden von Sekten zu schaffen hatte. Die Hinrichtung des Jakobus und der große Krieg beendeten diesen Zustand. Als das Judentum und das jüdische Christentum sich wieder sammelten, trat jenes diesem als erbitterter Feind gegenüber. Justin erzählt uns (Dialog 17), daß von Jerusalem „erwählte Männer" in die ganze Diaspora ge-

schickt worden seien, um die Christen als Atheisten und Frevler zu denunzieren. Simeon, der Nachfolger des Jakobus, wurde ebenfalls Märtyrer, und Barkochba verhängte über das Bekenntnis zu Jesus die furchtbarsten Strafen (Justin, Apol. I, 31). Durch die zweite Zerstörung Jerusalems unter Hadrian verlor das jüdische Christentum definitiv seinen Zentralsitz und damit aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Zentrale der Organisation. Es gab nunmehr nur noch einzelne Gemeinden und Gruppen von solchen.

II. Die heidenchristlichen Gemeinden.

11. Allgemeines.
Die Voraussetzungen und Faktoren der heidenchristlichen Verfassungsgeschichte.

Auf das heidenchristliche Gebiet übergehend, müssen wir einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken. A priori ist zu erwarten, daß die Kompliziertheit der verfassungsbegründenden Elemente, die schon auf judenchristlichem Gebiet von Anfang an groß war, hier noch gesteigert erscheinen wird; denn direkt oder indirekt, stärker oder schwächer wirkte von jenem Gebiet das meiste auf dieses hinüber (die heidenchristliche Propaganda beginnt in den Städten, vorzugsweise in den Provinzialhauptstädten, mit starken Judengemeinden), aber neue Bedingungen traten noch hinzu. Man hat also zunächst für die Verfassungsgeschichte der Heidenkirchen das meiste von dem in Ansatz zu bringen, was in Bezug auf die der Judenkirchen ermittelt worden ist[1]. Dazu kommen die besonderen Organisationen

[1]) Von den Zwölf-Aposteln ist in der heidenchristlichen Missionspredigt den zu Bekehrenden stets erzählt worden. Paulus setzt in seinen Briefen die Bekanntschaft mit ihnen, vor allem mit Petrus, bei seinen Adressaten voraus. Justin behandelt die Sendung der Zwölf als ein Hauptstück des christlichen Kerygmas. Die „Didache" gibt sich als die durch die Zwölf-Apostel überlieferte Herrenlehre. Aber aus den Briefen des Paulus ergibt sich ferner noch, daß die heidenchristlichen Gemeinden auch über die Kirche in Jerusalem orientiert waren.

in dem Reiche: die Art der Familienorganisation, die freien Vereine, die Mysterien- und Kultvereine, die Verfassung der Schulen, die Stadtverfassung, die Provinzialverfassung und die Reichsverfassung. Sie alle müssen von einem bestimmten Punkte an unwillkürlich auf die Kirchenverfassung eingewirkt haben; denn es ist eine unverbrüchliche Regel der Verfassungsgeschichte jeder neu aufstrebenden und sich universal entwickelnden öffentlichen Gemeinschaft, daß sie nicht nur nicht indifferent bleiben kann gegenüber den Gemeinschaften, die sie vorfindet, sondern daß sie auch, latent oder offen, bewußt oder unbewußt, mit ihnen rivalisierend, ihnen ein Element nach dem anderen nachbildet und damit zugleich zu entziehen sucht. Aber auch damit sind die Bedingungen noch nicht erschöpft, unter denen die heidenchristliche Kirchenverfassung sich gebildet hat. Vielmehr steht bei dem großen Umfang des Materials, das wir hier besitzen, zu erwarten, daß sich auf diesem Boden Spannungen deutlich beobachten lassen werden, die wir auf dem judenchristlichen nicht oder so gut wie nicht beobachtet haben, weil die Quellen zu spärlich sind. Da ist erstlich die Spannung, die in der Geschichte einer jeden größeren Organisation eine ungeheure Rolle spielt, zwischen einer Evolution vom Ganzen zum Teil und einer Summation der Teile zum Ganzen. Das Ganze ist immer schon vorhanden: also müssen die Teile ihm gegenüber unselbständig bleiben. Das Ganze ist andererseits Produkt der Teile: also kann und soll es nicht vielmehr als eine „Idee“ sein. Zentralorganisation und Lokalorganisation sind in stetem Streit wider einander, eben weil beide sich fordern, und der Tod der einen auch den Verfall der anderen nach sich ziehen muß. Man kann die ganze Verfassungsgeschichte der Kirche im Rahmen des Widerstreits dieser beiden Mächte zur Darstellung bringen. Da ist zweitens die Spannung von „Geist“ und Amt, von Charisma und Rechtsordnung, die Spannung

der Pneumatiker und der Beamten, der persönlichen Träger und Virtuosen der Religion einerseits und der berufsmäßigen Repräsentanten andererseits. Jene können Spiritualen, Propheten, Asketen, Mönche, auch Lehrer und Theologen sein und heißen, und diese Presbyter, Bischöfe, Superintendenten, Päpste. Die Spannung ist letztlich immer die gleiche, und nicht um einfache Gegensätze handelt es sich, sondern um Elemente, die sowohl auseinander streben, als auch sich verbünden, ja sogar in einander übergehen können. Es ist ferner eine ähnliche Spannung, die sich in dem Gegensatz von Geist und Buchstabe, religiöser Freiheit und Bekenntnis ausspricht. Auch in dem Rahmen des Widerstreits zwischen Geist und Amt kann die ganze Verfassungsgeschichte der Kirche zur Darstellung gebracht werden. Da ist endlich die Spannung von Laien und Klerus, von Demokratie und Aristokratie (Monarchie), die vielfach mit der vorigen verschlungen, doch ihre besondere Eigenart besitzt.

Als Elemente, die von Anfang an als Faktoren der Organisation wirksam gewesen sein müssen, kann man (1) die Autorität der Geistträger als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (Apostel, Propheten und Lehrer), (2) die Autorität der „Alten" gegenüber den „Jungen", (3) die Administrations- und Exekutivgewalt gewählter Beamten unterscheiden. Die ersten gehören dem religiösen Gebiet im eigentlichen Sinne an, die zweiten haben ihr Feld in der sittlichen Erziehung und der Disziplin, die Dritten in der Dienstleistung und Verwaltung und sehr frühe auch im Kultus. Auf Charismen beruhen alle diese Tätigkeiten; aber im eigentlichen Sinn, d. h. als Personen, sind nur die Wortverkündiger Pneumatophoren. Die anderen sind Brüder, die zu ihren Dienstleistungen die nötige Gabe empfangen haben.

Ferner ist bei Untersuchungen über den Ursprung altkirchlicher Verfassungsformen daran zu erinnern, daß es auf

jüdischem und auf griechischem Gebiet einige wichtige Elemente und Formen gab, die sehr ähnlich waren und sogar im Titel zusammentrafen (Presbyter, Vorsteher, Bischöfe), ferner daß eine neue Gemeinschaft auch spontan Organisationen und Ämter hervorbringt, die mit schon vorhandenen sich decken. Unter solchen Umständen ist es häufig nicht möglich, mit Sicherheit zu sagen, woher die betreffende Einrichtung gekommen ist, ob sie eine Analogiebildung nach jüdischem oder nach griechischem Muster war oder ob ihr Originalität zukommt.

Endlich ist daran zu erinnern, daß bei geschickter Behandlung die Quellen, seien sie auch noch so spärlich, auf jede Rechtsfrage Antwort geben, die man an sie stellt, da man ja auch ihre unbeabsichtigten und irrelevanten Nebenzüge sowie ihr Schweigen benutzen kann und dazu durch formalistische Kombinationen und Ausspinnungen immer neues Material zu gewinnen vermag. Aber eben diese Methode, die Todfeindin der geschichtskritischen, hat bereits das größte Unheil auf den Gebieten des alten Kirchenrechts und der ursprünglichen Kirchenverfassung angerichtet. Beide haben durch das Zuviel-Wissen-Wollen (vgl. z. B. die jüngste große Monographie von Leder über die Diakonen, 1905) und die kanonistische Methode mehr gelitten als durch oberflächliche Behandlung. Auch Rückschlüsse von späteren Zuständen und Ordnungen auf die frühesten sind auf diesem Gebiet nur mit großer Vorsicht gestattet; das Recht zu ihnen ist in jedem einzelnen Fall, auch wenn es sich um dieselben termini technici handelt, immer erst zu erweisen.

12. Die Gemeinden als Erscheinungen der Gesamtkirche und als „pneumatische Demokratien".

Die christlichen Gemeinden in der Diaspora, die paulinischen und die anderen, haben sich entweder durch Abspaltung aus den Synagogen entwickelt oder doch so, daß

jüdische Proselyten ihren ursprünglichen Kern gebildet haben. In beiden Fällen mußte die Synagoge mit ihrer Verfassung nachwirken, mag diese Nachwirkung auch in solchen Gemeinden bald abgenommen haben, in denen die „echten“ Heiden nach kurzer Zeit die überwiegende Mehrzahl bildeten. Aber auch dann war die regelmäßige Verlesung des ATs nicht die einzige Reminiszenz an die Synagoge. Ferner, solange die neue Gemeinde noch klein war und familienhaft zusammenhalten konnte, muß die erste Organisation noch ganz von den besonderen Umständen abhängig gewesen sein, unter denen die Gemeinde entstanden war. Die Apostelgeschichte legt es an manchen Stellen nahe, daß am Anfang auch Frauen eine bedeutende Rolle in der Organisation gespielt haben, und die Paulusbriefe bestätigen das (Priscilla in Korinth, Ephesus, Rom; Lydia, Euodias und Syntyche *[συνήθλησάν μοι]* in Philippi, Phöbe in Kenchreä *[προστάτις]* u. a.).

Im allgemeinen empfängt man aus den Gemeindebriefen des Paulus das übereinstimmende Bild einer gleichmäßigen Selbständigkeit der einzelnen Gemeinde (s. die Nachweise bei Weizsäcker, Apost. Zeitalter) und gewinnt zugleich den sicheren Eindruck, daß die lokalen Ehrenpersonen und Amtsträger — wer und was sie immer gewesen sein mögen — damals als Leitende nur eine bescheidene Rolle gespielt haben können. Die Gemeinden stehen unter dem Worte Gottes (bezw. des Herrn) und unter der väterlichen Zucht des Apostels, der sie begründet hat; aber sofern der Geist sie regiert, ist dieser Geist der Gemeinde als ganzer und als einer Einheit geschenkt, und auch die Amts- und Ehrenpersonen stehen als Glieder in dieser Einheit und nicht über ihr. Das folgt aus der Natur der Gemeinden, die nicht nur den Namen *(ἐκκλησία)* mit der Gesamtgemeinde Gottes teilen, sondern von denen jede einzelne auch ihr geschlossenes Abbild und ihre Auswirkung ist (das

Ganze ist in dem Teil; nicht nur ist der Teil in dem Ganzen). Ideell und religiös gibt es also, so paradox das scheinen mag, überhaupt keinen Unterschied zwischen Gesamtgemeinde und Einzelgemeinde — alles, was oben sub 3 von der Kirche gesagt ist, gilt auch hier —, aber faktisch konnte und sollte natürlich dieser Unterschied nicht aufgehoben werden, machte sich vielmehr immer stärker geltend. Die ideelle Einheit der beiden liegt in dem Wirken des Geistes und spricht sich z. B. noch sehr deutlich aus, wenn die römische Gemeinde von ihrem nach Korinth gerichteten Briefe sagt, er sei von ihr „durch den heiligen Geist" geschrieben (c. 63, ganz wie AG 15) und von seinem Inhalte behauptet, er sei von Christus durch sie kundgetan (c. 59). Auch die Art, wie Paulus den Fall des Blutschänders in Korinth behandelt wissen will, ist hier charakteristisch: die mit dem Apostel vereinigte Gemeindeversammlung ist kompetent und darf auf „die Kraft unseres Herrn Jesus" rechnen (von besonderen Befugnissen lokaler Amtsträger ist dabei nicht die Rede). Endlich sei als auf einen besonders bedeutsamen Beleg für das ideelle Wesen der Einzelgemeinde auf die Terminologie hingewiesen: *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα τὴν πόλιν* (s. 1 Pt 1, 1; 1, 17; 2, 11; Hebr 11, 13; 1 Clem. 1, 1; Polyc. ep. 1, 1; Smyrn. ep. ad Philom. init., Dionys. Cor. bei Euseb. IV, 23; Ep. Lugd. l. c. V, 1; 11 Clem. 5 etc. und Lightfoots Note zu 1 Clemens, l. c.), aus der sich der Terminus „bischöfliche Parochie" (Apoll. bei Euseb. V, 18: *ἡ ἰδία παροικία αὐτὸν ὅθεν ἦν οὐκ ἐδέξατο.* Ep. Smyrn. ad Philom.: *πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας [καὶ καθολικῆς] ἐκκλησίας παροικίαις;* häufig im 3. und 4. Jahrhundert) entwickelt hat.[1] Die Christenheit in jeder einzelnen Stadt ist nicht nur *ἐκκλησία*

[1]) Im 4. Jahrhundert kann „Parochie" auch den Sprengel des Bischofs im Unterschied von der bischöflichen Stadt bedeuten; s. Basilius ep. 240: *ὁ κλῆρος ὁ κατὰ τὴν πόλιν καὶ ὁ ἐπὶ παροικίας.* Seit

τοῦ θεοῦ, sondern sie gehört wie diese eigentlich in den Himmel; hier auf Erden ist sie nur in der Fremde und transitorisch. Sie ist also eine himmlische Größe d. h. im Grunde nicht Einzelgemeinde, sondern Erscheinung des Ganzen in dem Teil. Diese Betrachtung, die — auch für den einzelnen Christen — besonders eindrucksvoll bei Hermas (Sim. I u. sonst) ausgeprägt ist, ist noch dem Irenäus (IV, 30, 2f.) und namentlich dem Clemens Alexandrinus und Origenes ganz geläufig. Der Letztere richtet seine Aufmerksamkeit dabei auch darauf, daß es in den Städten zwei Arten von *ἐκκλησίαι* gibt, die profanen und die christlichen (der Name *ἐκκλησία* für die letzteren hat — das wird durch sein hohes Alter und den Gebrauch in der LXX bewiesen — seinem Ursprung nach nichts mit den profan-städtischen *ἐκκλησίαι* zu tun; es ist hier einer der zahlreichen Fälle zufälliger, aber dann für die Entwickelung nicht bedeutungsloser Übereinstimmungen zu erkennen); Orig. c. Cels. III, 29: *αἱ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαι, συνεξεταζόμεναι ταῖς ὧν παροικοῦσι δήμων ἐκκλησίαις, ὡς φωστῆρές εἰσιν ἐν κόσμῳ,* ibid. 30: *ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ* [man beachte den Zusatz, wie er schon im 1. Clemensbrief steht] *παροικούσας ἐκκλησίαις τῶν καθ' ἑκάστην πόλιν δήμων.*

Was man die pneumatische Demokratie innerhalb der ganzen Kirche und darum auch der Einzelgemeinde cum grano salis nennen kann, tritt sehr deutlich in der Art, wie Paulus sich in den Briefen an die Gemeinden richtet, zu Tage. Prinzipiell hat er jede von ihnen als ein in sich gleichartiges Ganze vor Augen, sie selbst Subjekt und Objekt aller Betätigungen. An ein verantwortliches lokales Amt über der Gemeinde denkt und wendet er sich zunächst nicht, vielmehr ist die Gemeinde überall als ganze verant-

---

dem Anfang des 5. Jahrhunderts endlich beginnt der Sprachgebrauch *παροικία* = Pfarrei, s. Hieron. c. Vigilant. 2; Concil. Chalc. canon 17.

wortlich, und die Verschiedenheiten in ihr begründen nicht eine Über- und Unterordnung, sondern ein organisches Zusammenwirken, in welchem jeder Teil gleich wichtig ist. Dies ist auch eine Folge der contemplatio partis sub specie totius, die bei Paulus noch durch die Betrachtung jedes einzelnen Christen als eines Freien mächtig unterstützt wird. Man darf auch fragen, ob nicht die Entstehung der sog. „katholischen“ Briefliteratur von hier aus zu begreifen ist. Es gibt Briefe mit spezieller Adresse, die katholisch gemeint sind (z. B. die sieben Briefe in der Apokalypse); es gibt Briefe mit katholischer Adresse, die sich doch zunächst an einen bestimmten Kreis gerichtet haben müssen (Jakobus-, Judasbrief); es gibt Briefe, die zugleich eine partikulare und eine katholische Adresse haben (Ep. Smyrn. ad Philom.); es gibt endlich absichtlich adressenlose oder mit einer bloßen Scheinadresse ausgestattete Schriftstücke, die sich doch zunächst auf eine bestimmte Gemeinde beziehen (Hermas; ep. Barn.). Diese Seltsamkeiten sowie der schnelle Austausch, die Sammlung und das allgemeine Ansehen von Briefen trotz ihrer lokalen Adressen bleiben unerklärt, wenn nicht die Einzelgemeinde die Gesamtkirche vertreten konnte und wenn nicht, mindestens ideell, der Gemeinde als Gemeinde und als einer in sich gleichartigen Schöpfung die geistliche Souveränetät zukam. In letzterer Hinsicht ist u. a. auch noch bemerkenswert, daß noch im 2. Jahrhundert die Gemeinden Briefe wechseln, ohne daß in ihnen irgend ein Amt erwähnt wird. Die Gemeinde schreibt an die Gemeinde, als gäbe es keine Bischöfe und keine Presbyter.

13. Die Entwickelung des Ganzen zum Teil. Der Apostel und die von ihm gestifteten Gemeinden.

Die Entwickelung geht zunächst vom Ganzen zum Teil. Darum spielen der Geist und der Apostel (auch der Prophet und Lehrer) eine so große Rolle; denn der Apostel gehört

der Gesamtkirche an. Von hier aus gesehen war alles Mission, mußte alles in Fluß bleiben (bis das nahe Ende kommt), mußte alles, was sich lokal gestaltete und stabilierte, eben nur in den Kauf genommen werden, weil es eigentlich schon ein fremdes Element hineinbrachte, das durch die Fiktion der Identität mit dem Universalen doch nicht ganz beseitigt werden konnte. Von hier aus gesehen, wundert man sich, daß wir in ältester Zeit nichts von Versuchen hören, die Bekehrten aus den lokalen Verhältnissen und aus der von ihnen her drohenden Verweltlichung herauszuziehen und irgendwo zu sammeln, am Besten in der Wüste. Achtet man aber darauf, daß sich die Christusjünger ganz zuerst tatsächlich in Jerusalem gesammelt haben, und daß wir wieder seit der Mitte des 2. Jahrhunderts von Unternehmungen dieser Art — nun aber wird die Wüste oder das Land gewählt — hören (vgl. die ursprüngliche Absicht der phrygischen Propheten, ferner die Fälle aus Pontus und Syrien, welche Hippolyt im Danielkommentar erzählt, dann die Einzelfälle der *ἀσκηταὶ μονάζοντες* bis zum Mönchtum), so kann man vermuten, daß in der Zeit zwischen 35 und 150 nicht mangelnder Argwohn gegenüber dem Lokalen mit seiner unvermeidlichen Weltlichkeit, auch nicht mangelnde asketisch-sittliche Kraft solche Versuche hintertrieben hat, sondern die Überzeugung, daß bei der Nähe des Weltendes sich dergleichen nicht mehr lohnt. Allein konkurriert hat mit dieser Überzeugung die Gewißheit, daß sich in jeder noch so kleinen christlichen Genossenschaft die Kirche Christi selbst darstellen könne; diese Gewißheit gab auch dem „Lokalen" Recht und Bedeutung und wehrte apokalyptisch-tollkühne Unternehmungen ab. Gewiß ist die eschatologische Stimmung hier wie anderswo, ganz wider ihre Absichten eine konservativ wirkende Macht gewesen, und ihr hat es die lokale Organisation mit zu verdanken, daß sie sich überhaupt in der

Christenheit zu entwickeln vermochte; aber andererseits schätzte man auch die irdische Gemeinschaft „in dem Herrn“ als etwas Heiliges, als eine Stätte Gottes, und Paulus hat eine Höhe und Innerlichkeit der Betrachtung gewonnen und in Geltung gesetzt, die das Gegebene, also auch die lokale Zuständlichkeit, als eine Gottesordnung hinnahm. Andere müssen wie er geurteilt haben; jedenfalls hat die älteste Kirche kein Experiment, wie die Wiedertäufer zu Münster, gemacht.

Was Paulus als Apostel (sozusagen als Mandatar der pneumatischen Gesamtgemeinde) der von ihm gestifteten Einzelgemeinde gegenüber in Anspruch nimmt, ist nicht wenig. Er ist der Pädagog und der Vater zugleich; er verflucht jeden, der seinen Kindern ein anderes Evangelium bringt, und er kann verlangen, daß jede seiner Gemeinden die Ordnungen respektiert und aufrecht erhält, wie er sie in allen Gemeinden begründet und pflegt. 1 Ko 4, 17: *καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω,* 7, 17: *οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι*, 14, 37: *ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή* (ist es zufällig, daß Paulus seine apostolische Autorität in der Gemeinde am stärksten geltend macht, die als die demokratischste erscheint?). Andererseits und unbeschadet dessen setzt er voraus, daß der Geist die Gemeinde leitet. In dieser Hinsicht ist 1 Ko 12—14 der deutlichste Beweis seiner Anschauung und der wirklichen Zustände. Die Charismen bestimmen alles.

14. Die Charismen und die lokalen Gewalten des apostolischen Zeitalters. Presbyter, Bischöfe und Diakonen.

Das Wenige, was man daneben von lokalen Gewalten erfährt, ist sehr verschieden. In Bezug auf die lykaonischen Gemeinden sagt Lukas (AG 14, 23), Paulus und Barnabas

hätten *κατ' ἐκκλησίαν* dort unter Gebet und Fasten Presbyter eingesetzt, und ebenso erzählt er (AG 20, 17. 28), Paulus habe die Presbyter der Gemeinde von Ephesus berufen und sie ermahnt, auf die Herde acht zu haben, in welcher *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* [man beachte, daß auch hier die Einzelgemeinde Darstellung der Gesamtgemeinde ist und daß sich Lukas daher in Bezug auf die Lokalorganisation genau so ausdrückt, wie Paulus 1 Ko 12, 28 in Bezug auf die Gesamtorganisation; aber man darf daraus nicht schließen, daß Lukas oder Paulus auch umgekehrt geschrieben hätte: „Bestellet euch Apostel, Propheten und Lehrer"]. In dem 1. Thessalonicherbrief bittet er die Gemeinde, zu erkennen *τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς* und sie um ihres Werkes willen liebend besonders hoch zu halten (c. 5, 12f.). Die folgenden Verse scheinen sich dann an eben diese Fürsorger zu richten („Ermahnt die Unordentlichen, tröstet die Kleinmütigen", usw.); aber sicher ist das nicht, und man erkennt auch nicht, von welchem Satze an der Apostel sich wieder an die Gesamtheit richtet. Im Galaterbrief ist ein lokales Amt überhaupt nicht erwähnt (doch s. den allgemeinen Satz 6, 6: *κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*), und auch nicht in den so umfangreichen Korintherbriefen. Hier ist selbst dort, wo es sich um die Aufrechterhaltung der gehörigen Ordnung und des Anstandes in den Versammlungen handelt, und bei einem halben Dutzend ähnlicher Gelegenheiten, wo man die Appellation an ein lokales Amt sicher erwartet, ein solches nicht genannt. Neben den Aposteln, Propheten und Lehrern sind nur in der Gemeinde wirksame Charismen (I, 12, 28f.) aufgeführt, unter ihnen *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις*. Ihre Inhaber erscheinen somit nicht in der persönlichen (relativen) Über-

ordnung über der Gemeinde wie jene *λόγον λαλοῦντες*. Immerhin ist aber die Unterscheidung einer hilfleistenden, also diakonalen Funktion und einer leitenden von Wichtigkeit. Im Römerbrief steht es ähnlich. Die Organisierung des Leibes der Gemeinde kommt lediglich durch Charismen zu stande; unter ihnen wird nacheinander genannt die Prophetie, die Diakonie, der Lehrende, der Tröstende, der Mitteilende, der Vorstehende (*ὁ προϊστάμενος*, wie in 1 Thess.), der in Barmherzigkeit Tätige. Hier ist also sogar der Prophet und Lehrer unterschiedslos eingeordnet [auf den Wechsel von Tätigkeit und Person ist schwerlich Gewicht zu legen]; zu beachten aber ist, daß auch hier neben dem Lehren Diakonie und Vorsteherschaft unterschieden sind (12, 6ff.). Sonst wird noch in dem Brief eine gewisse Phöbe *διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς* genannt, die da *προστάτις πολλῶν καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ* geworden sei (16, 1), ferner werden Hausgemeinden in Rom unterschieden (16, 3ff.). Im Kolosserbrief wird der Gemeinde aufgetragen, dem Archippus zu sagen: *βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς*. Aus dem Philemonbrief (V. 2) sieht man, daß Archippus, dem hier eine Note zu teil wird, zur Hausgemeinde des Philemon gehörte, die man nicht mit der ganzen Kolossergemeinde identifizieren darf. Aber seine *διακονία* kann sich nur auf die ganze Gemeinde beziehen, und wenn ihn Paulus (Philem. 2) seinen und des Timotheus *συνστρατιώτης* nennt, so muß sie erheblich gewesen sein; worin sie jedoch bestand, bleibt dunkel; denn *διακονία* kann einen ganz allgemeinen Sinn haben, so daß man auch die Wortverwaltung darunter verstehen kann, aber auch den speziellen Sinn der dienenden Hilfleistung. Bemerkenswert ferner ist, daß dem Archippus die *διακονία* in einem feierlich-kultischen Akt übertragen worden ist; penn nur das können die Worte *ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ* besagen. Es ist also AG 14, 23 zu vergleichen. In dem

sog. Epheserbrief (einem Zirkularschreiben nach Laodicea und anderen kleinasiatischen Gemeinden) erscheint die Gesamtgemeinde auf dem Grunde der Apostel und Propheten auferbaut, denen das Geheimnis Christi offenbart ist (2, 20; 3, 5). Es wird aber bei der Schilderung des Besitzes der Gesamtgemeinde (4, 11) auch eines lokalen Amtes gedacht und dasselbe mit den Aposteln, Propheten und Lehrern verknüpft. Wie zu erwarten, findet es — die *ποιμένες* — seine Stelle neben den Lehrern, die ja in der Regel einer Gemeinde angehörten. Die Hinzufügung von „Evangelisten" zu Aposteln und Propheten erklärt sich aus einem uns nicht ganz durchsichtigen Motiv, welches die Differenzierung des Apostolats veranlaßt hat, obgleich derselbe auch nach Paulus nicht auf die Zwölfe beschränkt ist („Evangelisten" finden sich im NT noch AG 21, 8 [Wirstück] und 2 Ti 4, 5; dazu s. Euseb., h. e. III, 37; Apost. Kirchenordnung c. 19; Tertull., de praescr. 4; de corona 9; Hippol., de antichr. 56). „Evangelisten" können nur solche Missionare sein, die aus irgend welchem Grunde auf den Ehrentitel „Apostel" keinen Anspruch hatten. Die Gemeinden, an welche der Epheserbrief gerichtet ist, waren nicht von Paulus gegründet, sondern wahrscheinlich von Glaubensboten, die von ihm abhängig waren. In dieser Abhängigkeit bezw. in der bloß lokalen Missionswirksamkeit dieser Männer mag es begründet sein, daß sie den Titel „Apostel" nicht erhielten. Der Philipperbrief ist dadurch ausgezeichnet, daß hier der Adresse *(πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χρ. Ἰ. τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις)* die Worte hinzugefügt sind: *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. Man beachte, daß sie nicht gleichwertig neben der Gemeinde stehen, daß der Artikel fehlt, und daß eine Zweiteilung gegeben ist. Wer sie sind und warum sie genannt sind, kann man mit Wahrscheinlichkeit aus dem Inhalt des Briefes ablesen. Der Brief ist ein Dankschreiben für die Spenden, welche die Gemeinde dem Apostel wiederholt und soeben

wieder geschickt hat. Die Annahme liegt nahe, daß eben deshalb „Bischöfe und Diakonen" genannt sind. Daraus folgt, daß sie an der Aufbringung und Übersendung der Spenden besonders beteiligt waren, und daß dies zu ihrem Amte gehörte. Die Zweiteilung unterstützt diese Annahme; denn *„διάκονοι"* an zweiter Stelle und ohne einen die Dienstleistung näher bezeichnenden Genetiv kann nur Dienende im eigentlichen Sinne, also Diener im Verwaltungsdienste bezeichnen. Dann aber müssen *„ἐπίσκοποι"* neben diesen Ausführenden führende Administrativbeamte sein. Das Wort als Funktions- oder Amtsbezeichnung ist seinem Ursprung und Inhalte nach so vieldeutig, wie die Bezeichnung *οἱ πρεσβύτεροι.* „Presbyter" kann einfach den Alten gegenüber dem Jungen bezeichnen; es kann ein Ehrentitel sein (durch welchen sowohl persönliche Vorzüge als die Eigenschaften, eine ältere, autoritative Periode zu repräsentieren [= Traditionszeuge] markiert werden); es kann aber auch das gewählte und förmlich eingesetzte Mitglied eines Rates (Gerusia) bezeichnen. Der Gebrauch des Wortes in seinen verschiedenen Bedeutungen innerhalb der christlichen Gemeinden kann aus der Synagoge — das liegt hier am nächsten — oder aus den städtischen Verfassungen stammen oder spontan entstanden sein. Ebenso können die Episkopen aus der LXX stammen; sie können den städtischen Verwaltungen nachgebildet, sie können aber auch — und das ist hier das Wahrscheinlichste — spontan entstanden sein. Immer bedeutet das Wort einen Aufseher, Kurator, Superintendenten; aber worauf sich die Aufsicht bezieht, darüber enthält es nichts. Es können Seelen sein (dann ist das Wort = *ποιμένες* [s. 1 Pt 2, 25: *τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν,* AG 20, 28: *ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν,* 1 Clem. 59, 3: *τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον*] und gleichbedeutend mit *προστάτης τῶν ψυχῶν ἡμῶν,* l. c. 61, 3): es können aber auch Gebäude, ökonomische

Angelegenheiten und dergl. sein, oder dieses und jenes zugleich. Der fehlende Artikel an unserer Stelle läßt vermuten, daß die philippischen Bischöfe und Diakonen für Paulus nicht als bestimmte Einzelne, sondern als Gruppe in Betracht kamen.

Mit diesen Stellen ist das Material, welches wir in Bezug auf die älteste Periode der Heidenkirchen (lokale Ämter anlangend) besitzen, erschöpft. Man könnte nur noch hinzufügen, daß die korinthische Krisis, wie sie aus dem 2. Korintherbriefe hervorgeht, sich als ein Versuch der Gemeinde darstellt, sich der Obedienz des Apostels zu entziehen. Aber eine Spannung zwischen der lokalen Organisation und der universal-apostolischen ist, wenn sie auch mit Grund vermutet werden darf, hier nicht das primäre gewesen, sondern unter dem Einfluß der überhohen Apostel hat sich innerhalb der durch Cliquenwesen gefährdeten Gemeinde eine Clique gegen den Apostel erhoben und drohte die ganze Gemeinde für sich zu gewinnen. Alle Cliquen gruppierten sich aber um apostolische Männer (richtige Auffassung der Lage in 1 Clem. 47), d. h. die noch mangelnde lokale Selbständigkeit der Gemeinde (bei allem Anspruch auf dieselbe) ist ganz deutlich.

Das zusammengestellte Material ist weder einstimmig noch erlaubt es direkte Schlüsse auf die Entstehung der einheitlichen Gemeindeverfassung, wie wir sie in der nachhadrianischen Zeit fast überall finden. Vor allem aber läßt sich an den wichtigsten Stellen nicht ausmachen, ob es sich lediglich um regelmäßige freie Leistungen oder schon um Amtsfunktionen handelt (s. z. B. I Thess. 5, 12 f.). Wir müssen also zusehen, ob sich aus den Urkunden der mittleren Zeit (Vespasian bis Hadrian) Beobachtungen gewinnen lassen, welche ein Licht nach rückwärts und vorwärts werfen.

15. Verfassungsgeschichtliche Dokumente aus der Zeit von Vespasian bis Hadrian (abgesehen von den Ignatiusbriefen).

(a) Der erste Petrus- und der Jakobusbrief.

Ganz altertümlich, als hätte es Paulus geschrieben, lautet 1 Pt 4, 10f.: *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ· εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός.* An den Charismen, die die Organisation begründen, nehmen alle, jeder in bestimmter Weise, teil; das Charisma soll bei jedem zu einer Diakonia werden; solches Dienen hat seine wichtigste Darstellung in dem Wortdienst einerseits und dem Dienst im engeren Sinne (dem Helfen) andererseits (man beachte, daß der Spielraum des *διακονοῦντες* ein weiterer ist als der des *διακονεῖ*). Aber in demselben Brief wendet sich der Verfasser, indem er sich selbst Sympresbyter nennt, an die Presbyter (5, 1 f.). Einerseits stellt er sie (V. 5) den Jungen (*νεώτεροι*) gegenüber, d. h. einfach der jüngeren Generation in der Gemeinde (anders wohl AG 5, 6. 10: hier bezeichnen *οἱ νεώτεροι [οἱ νεανίσκοι]* eine Gruppe junger Leute im jerusalemischen Gemeindedienst, von der wir sonst nichts wissen), andererseits aber zeigt er durch seine Ermahnung, daß diese Presbyter keineswegs alle Älteren umfassen, sondern Amtsträger sind, deren Zahl also auch beschränkt sein muß. Seine Ermahnung lautet: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἑκουσίως, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως, μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* (*κλήρων* kann nur Synonym zu *ποίμνιον* sein, bedeutet daher die Gebiete und Gruppen innerhalb der Gemeinde, unterscheidet sich also vom späteren technischen Gebrauch), *ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου· καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.* Ihr Amt ist die Tätigkeit

eines Hirten, der von der Herde leben darf, der sie gezwungen, eigennützig und herrisch oder willig, in herzlicher Freudigkeit und vorbildlich regieren kann, und der einst einen besonderen Lohn zu erwarten hat. Daß bei einem so stark entwickelten lokalen Amt doch noch die Betrachtung c. 4, 10f. in Kraft bleibt, ist besonders wichtig. Presbyter (*οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας*) werden auch Ja 5, 14 genannt; sie sollen in Krankheitsfällen gerufen werden und den Kranken mit Gebet und einer Ölsalbung behandeln; also ist auch hier nicht an alle Alten in der Gemeinde zu denken. Außerdem werden in c. 3, 1 die Leser gewarnt, sich nicht zu dem verantwortungsvollen Lehramt zu drängen. Leider weiß man nicht, wohin der Brief gehört.

(b) **Der Hebräerbrief.**

Im Hebräerbrief, der wahrscheinlich nach Rom gerichtet ist, fehlen Presbyter, aber Amtsträger fehlen nicht (und der Verfasser selbst tritt den Adressaten als eine Autorität gegenüber). Sie heißen in diesem Briefe konstant *ἡγούμενοι*, was nicht ein Titel, sondern ein allgemeiner Ausdruck ist (vgl. AG 15,22, wo die Propheten Silas und Judas so genannt sind, und Lc 22, 26, wo der *ἡγούμενος* dem *διακονῶν* gegenübersteht). An der Hauptstelle 13, 17 sind unzweifelhaft verantwortungsvolle Hirten gemeint (*πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες· ἵνα μετὰ χαρᾶς τοῦτο ποιῶσιν καὶ μὴ στενάζοντες*); eben dieselben, wenn auch ein weiterer Kreis, sind 13, 24 zu verstehen. Dagegen muß es fraglich bleiben, ob nicht 13, 7 unter den entschlafenen *ἡγούμενοι*, deren die Adressaten gedenken sollen, *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν* — Apostel bezw. Petrus und Paulus zu verstehen sind.

(c) **Die Apokalypse des Johannes.**

In der unter dem Namen des Johannes stehenden Literatur erscheinen in der Apokalypse bei der großen Thronvision Gottes (c. 4) 24 Presbyter neben ihm sitzend (ob bedeutsam für die Gemeindeverfassung?); aber in den sieben Briefen kommt zwar eine Prophetin in Thyatira vor (2, 20), von einem Gemeindeamt jedoch ist nirgendwo die Rede, und die Engel der Gemeinde dürfen nicht als Bischöfe genommen werden, wofür sie auch in der älteren Zeit niemand erklärt hat (gegen Zahn u. A.). Wichtig aber ist die Stellung des Schreibenden, des Johannes. Er erscheint tatsächlich als der Superintendent dieser Gemeinden, obgleich er sich als Bruder (1, 9) bezeichnet. Sonst kann man nur noch auf die Vorstellung von den 12 Aposteln in dem Buche (21, 14) als den 12 Grundsteinen, von den Aposteln und Propheten (18, 20), ferner auf die in Ephesus eingedrungenen falschen Apostel (2, 2) und auf den Vorleser hinweisen (1, 3), der in jeder Gemeinde vorausgesetzt wird (s. Mc. 13, 14; Mt 24, 15).

(d) **Die Johannesbriefe und das Johannesevangelium.**

Der Verfasser der drei Briefe, der in dem zweiten und dritten sich *ὁ πρεσβύτερος* nennt und wahrscheinlich mit dem Johannes der Apokalypse identisch ist, erscheint in ihnen ebenfalls als Superintendent. Das ist in I, 2, 12 ff. erkennbar, ganz deutlich aber im dritten Brief (s. Texte u. Unters. XV, 3, 1897). Der Verfasser waltet wie ein Haupt über einer größeren Anzahl von Gemeinden und regiert sie durch seine Abgesandten und durch Briefe; zugleich aber leitet er durch eben diese Abgesandten eine Heidenmission. In beiden Beziehungen aber erfährt er in einer Gemeinde einen starken Widerspruch, der sich bis zur Abweisung der Briefe und jener Missionare und bis zur Exkommunikation des Anhangs, den diese in der Gemeinde gefunden haben,

gesteigert hat. Da der Widerspruch von einem Manne ausgeht, der (III, 9) als *ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν* [scil. der Kirche, in der er steht] bezeichnet wird und der den Bann ausübt, so steht hier offenbar der lokale Hirte (oder einer der lokalen Hirten; denn der Adressat des Briefs und der in dem Schreiben V. 12 genannte Demetrius scheinen seine Kollegen zu sein) im Kampf mit dem die Rechte eines General- und Missionssuperintendenten in Anspruch nehmenden Verfasser. Wir haben also hier das Beispiel eines flagranten Zusammenstoßes der durch den Presbyter repräsentierten pneumatischen Universal- und Missionsorganisation mit der lokalen Organisation. (Hierzu ist die Schilderung der Stellung und Tätigkeit des Johannes bei Clemens Alex., Quis dives 42 zu vergleichen: *ἐπειδὴ . . . μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*, gleich darauf ist von dem *καθεστὼς ἐπίσκοπος* einer Stadt die Rede). Im Johannesevangelium endlich werden die Apostel vor Überhebung in ihrem Amte gewarnt (13, 13ff.), aber, wie es scheint, nicht vor Überhebung über die Gemeinde, sondern vor Überhebung untereinander und gegenüber ihrem Meister Christus. Sonst ist nur noch die Stelle bemerkenswert (21, 15ff.), in der dem Petrus in feierlicher Weise das allgemeine Hirtenamt übertragen wird. Mt 16, 18 ist dazu zu vergleichen.

(e) Die Pastoralbriefe.

In den Pastoralbriefen erscheinen Timotheus und Titus als Stellvertreter des Apostels während seiner Abwesenheit, soweit Stellvertretung hier möglich ist. Sie sollen auf die rechte Lehre sehen (gegenüber Irrlehren), *προσέχειν τ. ἀναγνώσει, τ. παρακλήσει, τ. διδασκαλίᾳ* (I, 4, 13), sollen Beamte umsichtig einsetzen und die Gemeinde bezw. die Gemeinden

als Superintendenten pflegen. Nach II, 2, 2ff. soll Timotheus die Lehre, die er vom Apostel überliefert erhalten hat (*διὰ πολλῶν μαρτύρων*), zuverlässigen Männern, die geschickte Lehrer zu werden versprechen, weiter überliefern; er selbst soll sich aber als geistlicher Krieger nicht in weltliche Händel mischen, um so weniger, als er berechtigt ist, von seinem Amte zu leben (wie der Apostel selbst, s. 1 Ko 9, 7). Nach dem Titusbrief werden neben „Alten" (Bejahrten, *πρεσβύται*) und bejahrten Frauen, deren Standespflichten gegenüber den jungen Frauen und Männern (*αἱ νέαι, οἱ νεώτεροι*) fast wie Amtspflichten erscheinen (2, 2ff.), besondere Presbyter erwähnt, die Titus auf der Insel *κατὰ πόλιν* einsetzen (*καθιστάναι*) soll (1, 5ff.). Nachdem die ihnen nötigen Qualitäten aufgezählt sind (darunter *ἀνέγκλητος* und *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*), wird fortgefahren: *δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμος*, und nun folgt noch eine Fülle von Qualitäten. So wie der z. T. tautologische Text lautet, erscheint der Bischof als identisch mit dem Presbyter, muß also auch pluralisch verstanden werden; aber es fragt sich, ob die V. 7—9 nicht eine Interpolation sind (V. 6 schließt mit *ἀνυπότακτα*, und V. 10 beginnt mit *ἀνυπότακτοι*). In diesem Falle ist die Verordnung wahrscheinlich auf einen monarchischen Bischof zu deuten. Im ersten Timotheusbrief werden „Alte" (Bejahrte, hier aber *πρεσβύτεροι*), bejahrte Frauen, junge Männer und junge Frauen, wie im Titusbrief, als besondere Gemeindestände unterschieden (5, 1f.), dazu Witwen und solche Witwen, denen eine Gemeindefunktion übertragen ist (5, 9f.) und die ihren Unterhalt aus der Gemeindekasse empfangen (5, 16). Außerdem haben aber die Gemeinden eingesetzte Presbyter, und in Bezug auf die guten (*καλῶς προεστῶτες*), namentlich aber auf die lehrfähigen, wird angeordnet, daß sie eine doppelte Ration erhalten sollen (5, 17). Auch soll eine Klage gegen sie nur angenommen werden, wenn zwei oder drei Zeugen

vorhanden sind (5, 19). Außer diesen Anordnungen steht aber (3, 1—13) noch ein langer Abschnitt, der von den Qualitäten des Bischofs und der Diakonen handelt und mit den Worten eingeleitet ist: *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ* (man kann und darf also das Bischofsamt erstreben). Unter den Qualitäten des Bischofs, die mit den im Titusbrief geforderten fast identisch sind, ist neben *μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ* besonders *φιλόξενος, διδακτικός, ἀφιλάργυρος, τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προιστάμενος* und die Forderung, auch bei den Heiden ein gutes Zeugnis zu haben, hervorzuheben. Die Qualitäten der Diakonen sind denen des Bischofs ähnlich (ob 3, 11 auf die Frauen der Diakone geht oder auf die Diakonissen?). Es steht mit diesem Abschnitt wie mit dem parallelen des Titusbriefes. Wahrscheinlich ist er interpoliert (c. 3, 14 schließt an 2, 15 an); in diesem Fall ist er auf einen monarchischen Bischof mit seinen Diakonen zu deuten (V. 2 *ὁ ἐπίσκοπος,* V. 8 *διάκονοι*). Ist er nicht interpoliert, so ist der Bischof = die Bischöfe = die eingesetzten Presbyter.

(f) Der erste Clemensbrief.

Aus dem ersten Clemensbrief empfangen wir endlich eine, nicht nur eine beiläufige und abgerissene, sondern eine absichtliche, zusammenhängende und umfangreiche Kunde über Verfassungsverhältnisse. Daß der Brief ein Gemeindeschreiben ist, aus Rom stammt und sicher datiert werden kann, macht seine Mitteilungen um so wertvoller. Aber die Konstatierung tatsächlicher Verhältnisse ist mit geschichtlichen Urteilen und einer Theorie verbunden, die nicht gleich sicher sind. Anlaß des Briefes ist die Erhebung eines Teils der korinthischen Gemeinde (der „Jüngeren“), auf Anstiften weniger Rädelsführer gegen die anderen; die Erhebung hat bereits zur Absetzung von untadeligen Gemeindebeamten geführt, die von den Römern mißbilligt wird. Tatsächlich ist folgendes: a) Die Gemeinde zerfällt in Presbyteroi und

„Junge“; jenen gebührt Ehrerbietung (1, 3; 3, 3; 21, 6). b) Von diesen Presbytern (als Bejahrten) sind „die Leitenden“ (*ἡγούμενοι, προηγούμενοι*: 1, 3; 21, 6; in ältester Zeit für die römische Gemeinde auch sonst nachweisbare Gesamtbezeichnung aller Leitenden, s. oben Hebr u. Hermas, Vis. II, 2; III, 9) zu unterscheiden, denen Gehorsam gebührt. c) Unter diesen Leitenden faßt der Brief von c. 40 an solche ins Auge, die den Gottesdienst zu leiten hatten, sei es, weil dem Verf. dies als das Wichtigste erschien (bezw. es auch das Wichtigste war), sei es, weil sich der Streit um die Kultusordnung gedreht hat. Diese Leitenden nennt der Verf. dreimal „Bischöfe und Diakonen“, ihr Amt „*ἐπισκοπή*“ (42, 4f.; 44, 1. 4). d) Es sind eingesetzte (*καθιστάνειν* 42, 4. 5; 43, 1; 44, 2f.; 54, 2) Beamte, die als seit vielen Jahren bei allen wohlbezeugte (44, 3) und schließlich feierlich geprüfte Männer (44, 2) von erlesenen Männern unter der Zustimmung der ganzen Kirche (44, 3) eingesetzt worden sind. e) Ihre Funktion der *ἐπισκοπή* ist ganz wesentlich oder primär kultischer Dienst (*προσφέρειν τὰ δῶρα* 44, 4, *προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι* 40, 2, *προσφορὰς ποιεῖν* 40, 4; *λειτουργία* in c. 44 abwechselnd mit *ἐπισκοπή* gebraucht). f) Diese Beamten, von denen jüngst ein Teil abgesetzt worden ist, führen 44, 5 auch den Titel „Presbyter“ (die Stelle entscheidet, weil sie die verstorbenen Vorgänger der abgesetzten Bischöfe und Diakonen „*προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι*“ nennt; nicht entscheidet 47, 6 und 57, 1, weil hier *οἱ πρεσβύτεροι* die Bejahrten [wie 1, 3; 3, 3; 21, 6] bezeichnen kann), und 54, 2 sind sie unter den *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* mindestens einbegriffen. g) Trotz der hohen Bedeutung der Amtspersonen liegt ideell und letztlich die Gewalt bei der Herde selbst (*τὸ ποίμνιον*, s. 16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2), bezw. dem *πλῆθος* (54, 1: *ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*). h) Die Existenz eines monarchischen Bischofs für Korinth ist ausgeschlossen. i) Der Verf. des Briefes schreibt im

Namen der römischen Gemeinde und verläßt diese Haltung niemals; die römische Gemeinde sendet auch nicht Personen nach Korinth, die sie als Kleriker bezeichnet, sondern als *ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν* (63, 6). Dies sind die tatsächlichen Verhältnisse; es folgt aus ihnen, daß die Bischöfe und Diakonen, die stets zusammen genannt werden und deren gemeinsame Funktion *ἐπισκοπή* oder *λειτουργία* heißt, als *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* wahrscheinlich zu den *ἡγούμενοι* gehören; aber keineswegs folgt, daß diese Kultusbeamten allein die *ἡγούμενοι* sind, vielmehr können noch andere, nicht genannte Gruppen zu diesen gehören (nicht einmal das ist sicher, daß alle *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* Bischöfe oder Diakonen sind). Außer dem Dargestellten bringt die römische Gemeinde in ihrem Brief aber noch eine Theorie und geschichtliche Behauptungen in Bezug auf das Kultusamt. Erstlich bringt sie c. 40ff. die Theorie, daß die alttestamentlichen Kultuseinrichtungen, also auch die bestimmten Ordnungen: Hoherpriester, Priester, Leviten, Laien, vorbildlich für die christliche Gemeinde seien (Hoherpriester = Christus, Priester = Bischöfe, Leviten = Diakonen) — fraglich ist, ob im Sinne des Verf. der Terminus „*ὁ λαϊκός*“ dem Vorbild angehört oder dem christlichen Nachbild. Da sich aber *ὁ λαϊκός* in der LXX nicht findet, so ist letzteres wahrscheinlich; Näheres über Laien und Klerus s. u. —; damit ist der verhängnisvolle erste Schritt vollzogen, das Wesen des kirchlichen Amts nach dem jüdischen zu deuten (eine gewisse Vorbereitung liegt in 1 Ko 9, 9 und 1 Ti 5, 18). Das war, soviel wir wissen, etwas Neues — zumal da hervorgehoben wird 41, 3, daß die Verletzung der Kultusgesetze im AT den Tod nach sich ziehe!! —, und die römische Gemeinde ist sich auch mit Stolz bewußt, daß ihr eine neue Erkenntnis geschenkt sei (41,4: *ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως,*

τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ). Zweitens behauptet sie, die Einsetzung von Bischöfen und Diakonen sei — mit eben diesen Amtsbezeichnungen — im AT geweissagt, indem sie (42, 5) die jesajanischen Worte: *δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ* also verfälscht: *καταστήσω* [dies ist auch term. techn., s. o.] *τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.* Drittens erzählt sie, die Apostel, die ebenso von Christus gesandt seien wie Christus von Gott, hätten als Missionare überall ihre Erstbekehrten nach geistlicher Prüfung (vgl. 1 Ti 3, 10) als Bischöfe und Diakonen *(τῶν μελλόντων πιστεύειν)* eingesetzt. Endlich behauptet sie, „unsere" Apostel (hier vielleicht nicht die Zwölf, sondern Petrus und Paulus, s. c. 5) hätten durch Offenbarung Jesu Christi vorausgesehen, daß sich Streit um das *ὄνομα* der *ἐπισκοπή* erheben werde; deshalb hätten sie sich nicht nur mit jener Einsetzung begnügt, sondern auch die Anordnung hinzugefügt, daß nach dem Abscheiden der ersten Beamten andere erprobte Männer ihren Dienst übernehmen sollten. Wie man sieht, ist hier von apostolisch-bischöflicher Succession nicht die Rede (überhaupt nicht von Succession); wohl aber wird die Fortdauer des Amts auf apostolische Anordnung zurückgeführt — der Streit muß sich also darum gedreht haben, ob das Amt überhaupt fortbestehen soll; es war also kein Streit um den monarchischen Episkopat, ob er sein oder werden solle; denn dieser Episkopat stand überhaupt nicht zur Frage. Wer die Beamten einzusetzen hat, darüber war ebensowenig Streit wie über die Natur des Amts.

(g) Der Hirt des Hermas.

Der Clemensbrief läßt für die römische Gemeinde (nicht für die korinthische) immerhin die entfernte Möglichkeit offen, daß dort ein monarchischer Bischof existierte, und daß eben der Schreiber des Briefes der monarchische

Bischof ist (in diesem Falle müßte man freilich annehmen, daß die römische Gemeinde von ihren eigenen Verfassungsverhältnissen absieht und sich in die ganz andersartigen korinthischen versetzt, was natürlich ganz unwahrscheinlich ist). Allein diese Möglichkeit wird durch Hermas ausgeschlossen, der ebenfalls in Rom geschrieben hat und dessen Werk successive im Lauf des ersten Drittels des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Es ist nicht viel, was Hermas zur Verfassungsgeschichte bietet, und das Wenige ist auch nicht durchweg deutlich, aber einiges ist doch von hohem Belang. (1) Hermas denkt im Unterschied von Clemens in erster Linie an die Gesamt- und nicht an die Lokalgemeinde. Deshalb schiebt er die Apostel und Lehrer in den Vordergrund, die nach Sim. IX, 15. 16. 17. 25 einer vergangenen Generation angehören, von denen aber nach Vis. III, 5 und Mand. IV, 3 noch etliche leben. Die Propheten erwähnt er bei diesen kirchengrundlegenden Betrachtungen nicht (Sim. IX, 15 sind die alttestamentlichen gemeint); warum, ist schwer zu sagen (s. Mission und Ausbreitung I², S. 284 ff.), da er sich Mand. XI sehr eingehend mit den wahren und falschen Propheten beschäftigt und selbst Prophet ist. (2) In Vis. III, 5 verknüpft er die Gesamtorganisation mit der lokalen (wie im Epheserbrief) und bildet nun die Reihe *ἀπόστολοι, ἐπίσκοποι, διδάσκαλοι, διάκονοι,* d. h. die lokale Organisation ist ihm in den Bischöfen und Diakonen gegeben; er stellt jene aber, um sie zu ehren, vor die Lehrer. Die Zusammenstellung „Bischöfe und Diakone" findet sich (aus zufälligem, aber ersichtlichem Grunde umgekehrt geordnet) noch einmal Sim. IX, 26. 27. Ihre vornehmste Aufgabe ist als uneigennützige Männer, die Witwen und Waisen zu pflegen sowie die Armen; ihr Dienst heißt *διακονία* und *λειτουργία.* (3) In Vis. II, 2, 6 werden die *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* ermahnt, ihre Wege in Gerechtigkeit zu berichtigen — man kann unter ihnen (s. 1 Clem.) nur jede Art

von Leitenden verstehen —, und in Vis. III, 9, 7 erhalten sie noch eine verschärfte Mahnung; zugleich aber werden ihnen die *πρωτοκαθεδρῖται* ausdrücklich hinzugefügt. Wer diese sind, ist leider nicht angegeben (nach Mand. XI, 1 sitzt der Pseudoprophet auf der Kathedra, und nach Mand. XI, 12 strebt er nach der *πρωτοκαθεδρία*). Man wird dem Ausdruck, da er neben dem so allgemeinen Ausdruck *οἱ προηγούμενοι* steht, eine weite Bedeutung geben müssen (höhnisch ist er nicht): alle sind gemeint, die, sei es als Propheten oder Lehrer oder in einer verwandten Eigenschaft, dem *πλῆθος* (Mand. XI, 9) als Belehrende gegenüberstehen. Ob der Verf. nur das Streben nach der *πρωτοκαθεδρία* verurteilt oder den Gedanken einer *πρωτοκαθεδρία* selbst, ist nicht ganz klar; indessen ist ersteres wahrscheinlicher und wird auch nicht durch Sim. VIII, 7, 4 widerlegt; denn auch hier spricht der Verf. seine Mißbilligung nicht gegen die *πρωτεῖα* als solche aus, sondern gegen die, *οἳ ἔχουσι ζῆλόν τινα ἐν ἀλλήλοις περὶ πρωτείων καὶ περὶ δόξης τινός· πάντες οὗτοι μωροί εἰσιν, ἐν ἀλλήλοις ἔχοντες ζῆλον περὶ πρωτείων.* Immerhin ist in Rücksicht auf den kommenden monarchischen Episkopat die Tatsache des *ζῆλος περὶ πρωτείων* wichtig (vgl. 3 Joh 3: *ὁ φιλοπρωτεύων*), und nichts hindert, die Streitenden unter den *ἐπίσκοποι* zu suchen. (4) An zwei Stellen ist von Presbytern die Rede: in Vis. II, 4, 2 fragt die Kirche den Hermas, ob er ein gewisses Büchlein schon den Presbytern gegeben habe. Auf seine Verneinung hin wird ihm gesagt, daß er es in dieser Stadt *μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας* lesen solle, und in Vis. III, 1 wird er in einem symbolischen Vorgang belehrt, daß es noch würdigere Personen in der Kirche gebe als die Presbyter, nämlich die Märtyrer. Leider läßt sich nach diesen kurzen Worten schlechterdings nicht feststellen, wie sich die Presbyter zu den Bischöfen und Diakonen verhalten (dasselbe gilt von den einmal genannten *ποιμένες,* die für die Schafe

verantwortlich sind, Sim. IX, 31, 6, wer sind sie? Presbyter oder Bischöfe?). Wo die Einen genannt sind, fehlen die Anderen. Augenscheinlich gehören die *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* so ausschließlich der Einzelgemeinde an, daß er sie dort nicht brauchen kann, wo er der Gesamtkirche oder der Einzelgemeinde als Projektion der Gesamtkirche gedenkt. Aber mehr läßt sich nicht sagen. Das Verhältnis beider Gruppen bleibt dunkel. (5) Schließlich gedenkt Hermas, wo er von der Verbreitung jenes Büchleins (s. o.) spricht, eines Clemens und einer Grapte. Jener soll das Büchlein *εἰς τὰς ἔξω πόλεις* schicken; denn das sei sein Auftrag *(ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται)*, diese soll aus demselben die Witwen und Waisen ermahnen. Gemeint ist wahrscheinlich der Schreiber des ersten Clemensbriefes; aber auch wenn man in dem Begründungssatz eine für Clemens nicht nur ad hoc bestehende, sondern ständige Beauftragung erkennt, kann man in ihm schlechterdings nicht einen monarchischen Bischof sehen, sondern nur einen, sei es auch besonders angesehenen, Beamten (Presbyter? Bischof?) für die Korrespondenz. Die Existenz eines monarchischen Bischofs ist sowohl durch den Plural *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* (in der einen Gemeinde Rom) wie auch durch den Plural *ἐπίσκοποι* ausgeschlossen.

(h) **Die Apostellehre.**

Die „Apostellehre" hat es, wie Hermas, fast durchweg mit der Gesamtkirche und mit der Einzelgemeinde als ihrer Auswirkung zu tun. Eben deshalb beschäftigt sie sich so eingehend mit dem Wirken der Apostel, Propheten und Lehrer, deren Wirken sie noch voraussetzt, wenn sie auch schon Anordnungen trifft für den Fall, daß Propheten und Lehrer der Einzelgemeinde fehlen (9 und 10, 1—6 im Vergleich mit 10, 7; 13, 4; 15, 1). Die Hochschätzung dieser *λόγον λαλοῦντες* ist eine ungeheure (sie sollen wie der Herr

geehrt werden; *ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν,* 4, 1; den Propheten zu kritisieren, ist eine unvergebbare Sünde 11, 7). Obgleich der Stand der Propheten schon schwere Anzeichen von Korruption bietet (11, 7—12), so ändert das nichts an der ihnen gebührenden Hochschätzung und an den materiellen Leistungen, die die Gemeinde ihnen (sogar vor den Armen, 11, 4) schuldet; denn — so schreibt der Verf. (13, 3) — „die Propheten sind eure Hohenpriester". Zum zweiten Male begegnet uns hier der Rekurs auf das alttestamentliche Priesteramt (s. o. bei 1 Clem.). In c. 14 kommt der Verf. auf den Sonntagsgottesdienst und die feierliche *θυσία*. In diesem Zusammenhang sagt er (15): *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων· μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.* Diese Worte sind besonders kostbar: (1) Fassen sie Bischöfe und Diakonen enge zusammen — von Presbytern ist weder hier noch überhaupt im Buch die Rede —, (2) lassen sie durch die Verknüpfung dieser Personen mit der *θυσία* ihre Funktion primär als kultische erscheinen (s. 1 Clem.), (3) bestimmen sie ihre Qualitäten so, daß man erkennt, daß ihre Funktionen sich auch auf persönliches Wirken und auf Finanzsachen beziehen, (4) besagen sie, daß diese Beamte (im Unterschied von Aposteln, Propheten und Lehrern) von der Gemeinde bestellte (also lokale Beamte) sind, (5) lehren sie, daß das *λόγον λαλεῖν* an sich nicht zu ihren Funktionen gehört, daß aber diese *λειτουργία* (bei dem Mangel von Propheten und Lehrern) auf sie überzugehen anfängt, (6) endlich zeigen sie, daß an sich ein großer Abstand zwischen Propheten und Lehrern einerseits und Bischöfen und Diakonen andererseits besteht, daß man sich aber vor Unterschätzung dieser (als gewählter Beamter)

hüten soll, da sie nunmehr den Dienst jener, nämlich die Wortverwaltung, leisten.

(i) Der Polykarpbrief.

Der Polykarpbrief ist an die Gemeinde zu Philippi adressiert. Welche Verfassung er für Smyrna an die Hand gibt, darüber s. später. In Philippi setzt er keinen monarchischen Bischof voraus, sondern eine kollegiale Verwaltung. Ermahnt werden zuerst die Männer (4, 1), dann die Weiber (4, 2), dann die Witwen (4, 3), dann die Diakonen (5, 2), dann die *νεώτεροι* (5, 3), dann die Jungfrauen (5, 3 c.), dann die *πρεσβύτεροι* (6). Bei den *νεώτεροι* heißt es, daß sie den Presbytern und Diakonen *ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ* gehorsam sein sollen. Hier müßte der monarchische Bischof genannt sein, wenn es einen solchen in Philippi gegeben hätte. Aber auch die an die Presbyter gerichteten Mahnungen schließen ihn aus; denn diese werden als eine kollegiale Einheit vorgestellt, zugleich aber in den Forderungen, die an sie gestellt werden, als der Stand, der in fast allen denkbaren Beziehungen die Fürsorge und Verwaltung hat; denn reichhaltiger und vielseitiger ist keine der auch auf uns gekommenen Qualitäten-Zusammenstellung für Gemeindebeamte als diese (nur der Gottesdienst, nicht aber die Finanzverwaltung fehlt). Höchst auffallend aber ist, daß sie nicht „Bischöfe" heißen, bezw. daß der Name „Bischöfe" überhaupt in dem ganzen Brief fehlt (s. dagegen den Brief des Paulus an die Philipper). Man könnte versucht sein anzunehmen, daß die Ermahnung an die Bischöfe vor der an die Diakonen ausgefallen sei, da die Voranstellung dieser höchst auffallend ist; aber eine andere Erklärung liegt näher: dadurch, daß Polykarp nach den Diakonen von den *νεώτεροι* gehandelt hat, hat er sich veranlaßt gesehen (vgl. 1 Pt., 1 Clem.), alle Ermahnungen, die er nun noch den Leitenden geben will, unter dem Gesamttitel „*οἱ πρεσ-*

βύτεροι" zu stellen (man beachte auch, daß er die Ermahnungen an die Diakonen und die an die *νεώτεροι* je mit *ὁμοίως* einleitet, dann aber einfach mit *καὶ οἱ πρεσβύτεροι* fortfährt). Das Fehlen der Bischöfe ist also zufällig: sie stecken, zusammen mit den Bejahrten und den Ehrenpersonen überhaupt, in den *πρεσβύτεροι.* Ein bestimmter Presbyter (Valens) wird c. 11 genannt; er hat einer aus Habsucht stammenden Verfehlung wegen seine Stelle verloren („qui presbyter factus est aliquando apud vos"). Bestimmteres über die Verfassung ergibt sich daraus nicht. Doch ist es nicht gleichgültig, daß ein mit der ökonomischen Verwaltung betrauter Beamter — denn das muß man nach der Art seiner Verfehlung annehmen — hier „Presbyter" genannt wird und daß er seine Stelle verloren hat.

Hiermit sind die wichtigsten Quellenstellen aus der Zeit von Vespasian bis Hadrian, mit Ausnahme der Ignatiusbriefe, erschöpft.

16. Die Entstehung des monarchischen Episkopats. Die Ignatiusbriefe.

Unmittelbar nach der Zeit, in welche dieses bunte und keineswegs einstimmige Material gehört, nämlich in der Zeit des Pius und Markus, ist der monarchische Episkopat samt der bestimmten Organisation, die sich ihm anschließt, überall in der Kirche, soweit unsere Kunde reicht, zu konstatieren, ja für Antiochien und Asien ist er durch die Ignatiusbriefe bereits für die Zeit um 115 zu erweisen. Das geschichtliche Problem, welches sich daraus ergibt, ist groß und schwer zu lösen; denn in dem oben mitgeteilten Material weist kaum ein Zug direkt auf die monarchische Verfassung. Bei Ignatius ist diese also gestaltet: an der Spitze jeder Gemeinde (mit Ausnahme der römischen, an die er schreibt) steht ein Bischof, der diesen und keinen anderen Namen führt. Er ist der wirkliche Monarch der Gemeinde, wie es

scheint, in jeder denkbaren Beziehung. In erster Linie aber ist er Leiter des Gottesdienstes und der Versammlungen, und erste Pflicht eines jeden Christen ist, sich dort ihm anzuschließen und jeden Winkelgottesdienst zu vermeiden. Nicht minder aber muß man auf sein Wort, seine Lehre hören. Überhaupt: „Nichts wider den Bischof, nichts ohne den Bischof", das ist das A und O der Briefe. Unter und neben ihm steht ein Kollegium von Presbytern (*τὸ πρεσβυτήριον, οἱ πρεσβύτεροι*) als Ratsversammlung mit besonderen Ehrensitzen in der Gemeinde. Sie scheinen nicht als Einzelne, sondern eben nur als Ratsversammlung zu fungieren (aber ihre Kompetenzen sind überhaupt kaum gestreift) und führen keinen anderen Namen als „die Presbyter" (ihre Zahl ist nicht angegeben). Endlich folgen die Diakonen (unbestimmte Zahl), die kein Kollegium bilden, sondern als Einzelne in Betracht kommen. Sie sind die ausführenden Organe des Bischofs im Gottesdienst und in der Gemeindeverwaltung und stehen ihm deshalb besonders nahe (also die auch sonst zu beobachtende Affinität von Bischof und Diakon). Die „Theorie", die Ignatius aus dieser Ordnung macht, scheint ihr Wesen und ihre Würde bei oberflächlicher Betrachtung exorbitant zu steigern; in Wahrheit schwächt sie sie oder offenbart vielmehr, daß die ganze Einrichtung tatsächlich nicht etwas so Erhabenes und rechtlich Festbegründetes ist, wie er glauben machen will. Zunächst wurzelt die Theorie noch immer in jener Betrachtung, nach welcher die Einzelgemeinde Projektion der Gesamtgemeinde ist. Von hier aus erklärt es sich, daß konstant proklamiert wird, der Bischof stehe in der Einzelgemeinde an Stelle Gottes, bezw. Christi, die Presbyter aber an der Stelle der Apostel. Diese Behauptung besagt rechtlich gar nichts; sie würde etwas — und zwar viel — besagen, wenn es vom Bischof hieße, er stünde an Stelle der Apostel und setze ihr Amt fort. Allein das sagt Ignatius nicht.

Was er sagt, ist zwar nicht einfach Rhetorik — denn es liegt ihm die alte Konzeption des Ineinander von Gesamt- und Lokalgemeinde zugrunde —, ist aber eine Betrachtung, aus der sich rechtliche Kompetenzen nicht ergeben. Sodann ist nicht sicher ersichtlich, wie viel von dieser Verfassung wirklich schon in Asien eingebürgert war und wie viel bloß antiochenisch ist. Gewiß ist freilich, daß die asiatischen Gemeinden, an die Ignatius schreibt, in mindestens einer Hinsicht eine monarchische Spitze hatten sowie Presbyter und Diakonen, ferner daß der an der Spitze Stehende ein verhältnismäßig junger Mann sein konnte (Magn. 3), also dem Alter nach nicht zu den Presbytern zu gehören brauchte. Allein wie sehr man bereits irren würde, wenn man auf Grund der Ignatiusbriefe für Asien die scharfe terminologische Unterscheidung „der Bischof, die Presbyter" annehmen wollte, davon überführen die auf Asien bezüglichen Urkunden bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts (namentlich Irenäus). Sie zeigen im Widerspruch zu Ignatius, daß die monarchischen Bischöfe auch noch immer „Presbyter der Kirche" genannt wurden. Dann aber ist es auch weiter fraglich, ob Ignatius wirklich in den asiatischen Gemeinden bereits die Monarchie eines Einzelnen in jeder Beziehung durchgeführt fand. Was er zu seiner Freude auch dort durchgeführt sah, war, daß einer, der den Namen „Bischof" führte [ob nur er?], den Gottesdienst leitete. Daran hat er mit seinen Ermahnungen und Spekulationen angeknüpft. Ob aber nicht die Presbyter tatsächlich noch in ganz anderer Weise an der Leitung der Gemeinde beteiligt waren, als es nach seinen Worten erscheint, darf man mit Fug fragen. Über wirkliche Kompetenzen rechtlicher Art schweigt er ja vollkommen. Das Problem ist also nicht so groß, wie man bei der ersten Betrachtung glauben mußte. Für Antiochien freilich, weil für Ignatius selbst, müssen wir den monarchischen Episkopat im strengen Sinn

annehmen. Aber was wissen wir von der Gemeinde in Antiochien und den syrischen Gemeinden? Der antiochenische Episkopat kann eine Nachbildung der jerusalemischen Monarchie (Jakobus, Simeon) sein (so Zahn), aber er kann sich auch — was mir wahrscheinlicher ist — aus besonderen Bedingungen entwickelt haben, von denen wir schlechterdings keine Kunde besitzen. Die alte antiochenische Bischofsliste knüpft an Petrus an und nennt als Vorgänger des Ignatius den Euodius (s. meine Chronologie I, S. 70ff.). Das Problem, so weit es lösbar ist, ist überhaupt nur für die zwischen Phrygien und Rom liegenden Gebiete vorhanden; denn nur aus diesen stammt das oben zusammengestellte Material. Auch Ägypten muß ausgeschaltet werden; denn Angaben über die Gemeindeverfassung daselbst vor dem Ende des 2. Jahrhunderts fehlen uns.

Wie ist nun das Material aus der Zeit vor Pius im Lichte der Tatsache zu beurteilen, daß jene Gebiete seit der Zeit der Antonine monarchische Bischöfe besitzen? (für Rom macht es die Existenz einer Bischofsliste aus der Zeit des Soter [s. Chronol. a. a. O.] und die ausdrückliche Bezeichnung des Anicet als des Bischofs in einer fast zeitgenössischen Urkunde gewiß, daß der monarchische Episkopat nicht nach c. 150 hervorgetreten ist; der Muratorische Fragmentist wird also im Rechte sein, wenn er schon den Pius als den Bischof bezeichnet; der Abschluß des „Hirten“ muß dann aber spätestens um 140 erfolgt sein. Für Korinth bezeugt Hegesipp in der Zeit Anicets den Bischof Primus, bei Euseb., h. e. IV, 22; monarchische Bischöfe in den griechischen und asiatischen Städten sowie auf Creta werden von Dionysius Cor., Polykrates u. a. bei Euseb. IV, 23ff. bezeugt, etc. etc.). Sicher sind m. E. folgende Punkte: (1) Bis über den Anfang des 2. Jahrhunderts hinaus hatte die Organisation der Einzelgemeinde überhaupt nicht die Erheblichkeit, die ihr später zukam. Man fühlte sich als

Christ der Gesamtkirche angehörig und empfand die Zugehörigkeit zur Einzelgemeinde, da sie etwas Stabiliertes, Irdisches ist, fast als etwas Nichtsein-sollendes, was man dadurch aufhob, daß man die Einzelgemeinde als „die in dieser Stadt als Paröke wohnende *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*“ auffaßte. Bei dieser Betrachtung stand die Regierung durch den Geist, stand die ganze Gemeinde der Erwählten, standen endlich die Charismen im Vordergrund, die alles organisierten, irdisch-rechtliche Autoritäten zumeist nicht aufkommen und auch die *κυβηρνήσεις* als Ausfluß des Geistes (wie die Glossolalie) erscheinen ließen. (2) Die Gesamtgemeinde ist streng monarchisch regiert; denn sie hat Christus zum Hirten und Bischof; sie baut sich ferner auf dem untrüglichen Worte Gottes auf, und dieses ist als Lehre der Apostel in lebendigen Trägern und Zeugen vorhanden, nämlich in den Aposteln (Propheten und Lehrern), unter denen die Zwölf in der Vorstellung der Heidenkirchen eine womöglich noch wachsende Bedeutung erhielten, während das geistliche Gewohnheitsrecht in den Kirchen aus der Praxis des Paulus und der anderen Heidenmissionare entstand. (3) Die demokratische Gleichheit, die auf dem Boden der Charismen und in einem engen Bruderbunde gegeben war, konnte dazu verführen, gewisse freie Formen der profanen Kultvereine zu rezipieren; aber von ernsten Christen ist das gewiß nicht geschehen, und selbst unreife konnten sie nicht absichtlich rezipieren, sondern sie waren nur mehr oder weniger wehrlos gegenüber ihrem Einströmen. Man muß also die Hypothesen, alte christliche Einrichtungen auf die Kultvereine zurückzuführen, mit höchster Vorsicht aufnehmen; späteren Zuständen gegenüber ist dieser Rekurs mehr am Platze. (4) Von Anfang an war für das innere Leben der Lokalgemeinden der natürliche Unterschied von Presbyteri und Neoteri maßgebend; zu ersteren gehörten auch alle, deren Verdienste Ehrerbietung und Dank er-

heischten (auch Apostel konnten „Presbyter" heißen; doch ist das generell nicht technisch geworden). Wo die Verhältnisse nicht so lagen, daß die Missionare alles Weitere der Sorge eines Paterfamilias oder den hervorragendsten Erstbekehrten oder den „Alten" überlassen konnten (wie selten mag das tunlich gewesen sein, zumal wo die Bekehrung mit relativ großen Zahlen einsetzte!), da wurden Beamte (in der Regel die Erstbekehrten) eingesetzt, wahrscheinlich immer unter Handauflegung, aber sonst gewiß nicht überall nach dem gleichen Modus. Daß der missionierende Apostel einsetzte, mag die Regel gewesen sein; aber wie verschieden mußte sich die Sache gestalten, wenn der Geist den Anstoß gab; auch Propheten, auch die Gemeinde konnte ihn erbitten und befragen, und daß der Gemeinde niemand aufgedrängt wurde, dafür spricht noch die Praxis der späteren Zeit. Die Beamten — stets sind es mehrere — hatten auch nicht überall den gleichen Namen und zunächst überhaupt nicht einen festen. Sowohl dort, wo die Synagoge vorbildlich war, als auch dort, wo sich die neue Ordnung nur als Festigung der natürlichen (Alte — Junge) darstellte, als auch dort, wo etwa die Stadtverfassung vorgeschwebt haben mag, bot sich der Name „Presbyter" von selbst. Durch Handauflegung eingesetzte „Alte" waren diese Alten — bald in der Menge der Alten verschwindend, bald aus ihr hervortretend. Auch „Hirten" hießen sie (denn nichts lag näher als dieses Bild) und Vorsteher *(οἱ προϊστάμενοι)*, ein Name, der im Grunde kein Amt bezeichnet, sondern eine tatsächliche Funktion. Ihre Gewalt sollte ganz wesentlich auf ihrem Vorbild beruhen (1 Pt 5), war also nicht eigentlich rechtlicher Natur. (5) Die Funktionen dieser Presbyter waren, so lange die Erbauung durch das Wort der freien Betätigung des Geistes überlassen werden konnte (in manchen Gemeinden mag sich aber der Geist von Anfang an in dieser Hinsicht nur sehr spärlich gezeigt haben),

diakonaler Natur. Hier aber ist eine Diakonie im weiteren und im engeren Sinne zu unterscheiden. Im weiteren Sinn umfaßt sie schlechthin allen Dienst, der nicht Wortdienst ist (auch dieser heißt unter Umständen „Diakonia"; doch kann davon hier abgesehen werden), also alles, worauf sich nur irgend Pflege, Zucht und Vorsteherschaft beziehen kann; im engeren Sinn umfaßt sie die beiden nahe verbundenen Gebiete der Fürsorge für die Armen und der Dienstleistung in der Gemeindeversammlung. Sowohl in dieser wie in jener Hinsicht kommen frühe für die Presbyter die Bezeichnungen „Bischöfe" und „Diakonen" auf (wie für den erhöhten Christus in seinem Wirken für Gesamtgemeinde), so jedoch, daß die Presbyter in Hinsicht auf die Diakonie im weiteren Sinn nur am Anfang und selten Bischöfe genannt worden sind (auch bildete sich auf dem Gebiete der allgemeinen Diakonie keine Zweiteiligkeit in höherer und niederer Funktion aus). Dagegen werden die Bezeichnungen mehr und mehr zur Regel für die Presbyter, welche für die Diakonie im engeren Sinne bestellt waren, d.h. für die Armenfürsorge und die Dienstleistung in der Gemeindeversammlung (man sollte bei dem Umfang der Bezeichnung *„ἐπίσκοπος"* das Umgekehrte erwarten, aber dem ist nicht so). Dabei entwickelte sich aber bald die Praxis, daß man die Beamten, die auf diesen Gebieten nur ausführende, aber nicht führende waren (die Zweiteiligkeit ergab sich hier mit zwingender Notwendigkeit), nicht mehr zu den „Presbytern" rechnete (in I Clem. zählen sie, merkwürdig genug, noch zu ihnen), aber ihnen den Namen *„διάκονος"* ließ. Damit trat eine Depotenzierung dieses alten Ehrennamens ein (auf die ein Pflaster zu legen noch Ignatius sich bemüht): der „Diakon" wurde wirklich nur ein Dienender, während er anfangs höher gestanden haben muß. Es folgt aus dieser Darlegung, daß in allerfrühester Zeit hier und dort Presbyter und Episkopen zusammengefallen sind, so daß jeder

bestellte Presbyter auch Episkopus hieß. Aber siegreich und rasch setzte sich der Sprachgebrauch durch, daß nur die in der Gemeindeversammlung und in der Armenfürsorge tätigen und führenden Beamten „Bischöfe" hießen (ohne den Namen „Presbyter" und den Platz im Kollegium zu verlieren). Dieser Sieg — ἐπίσκοπος ist ein hoher Name und hat wohl ursprünglich mit dem profan-städtischen ἐπίσκοπος nichts zu tun, sondern nur mit dem Episkopus Christus; später mag man Analogien gezogen haben, und diese mögen hier und dort von Wichtigkeit geworden sein, doch nachzuweisen ist es nicht — ist offenbar ein Beweis von der steigenden Bedeutung der Armenpflege und des Dienstes in der Gemeindeversammlung, der mehr und mehr zur Leitung des sich stabilisierenden Gottesdienstes wurde. Vollends aber mußte sich die Funktion der Bischöfe und Diakonen (namentlich aber der ersteren) aus jener der Presbyter überhaupt herausheben, wenn beim Fehlen von Propheten und Lehrern die Funktion der Erbauung durchs Wort *(τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λαλεῖν)* und anderes, was jene Geistträger bisher getan hatten, nunmehr auf sie überging. Zwar am Anfang, und in manchen Gemeinden gewiß längere Zeit hindurch, konnte jeder Presbyter mit dieser Funktion betraut werden, und z. B. der 1. Timotheusbrief faßt lehrfähige Presbyter ins Auge. Aber wie die Zeugnisse der Didache und des Hermas zeigen, müssen in steigendem Maße die Funktionen der Apostel, Propheten und Lehrer auf die Bischöfe (und Diakonen) übergegangen sein, was ja auch das Natürliche war, da sie die Dienstleistung in der solennen Gemeindeversammlung hatten, die mehr und mehr eine Kultversammlung wurde. Die Didache sagt, daß die Bischöfe und Diakonen der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, und Hermas rückt sie an die Apostel und Lehrer heran; beide aber schweigen in diesem Zusammenhang von den Presbytern. In und mit

dieser Entwickelung mußte aber notwendig ein bedeutender Teil der hohen Wertschätzung jener pneumatischen Lehrer auf die Bischöfe übergehen. Die Didache sagt das mit dürren Worten: „sie sind eure Geehrten zusammen mit den Propheten und Lehrern". Welche Folgen das für die Bischöfe gehabt hat, nachdem sie monarchische Bischöfe geworden waren und in Bischofssynoden zusammentraten, wird später zu zeigen sein. (6) Der hier nachgewiesene Gang der Dinge wird einem großen Teil des oben zusammengestellten Materials gerecht und klärt, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht, den komplexen Sprachgebrauch von Presbyter, Bischof, Diakon sowie die Affinität von Bischöfen und Diakonen auf. Zuerst nun, soviel wir wissen, im Clemensbrief wird diese gewordene Ordnung der Lokalgemeinde auf das alttestl. Vorbild und auf apostolische gesetzliche Ordnung zurückgeführt (Letzteres hat an den Tatsachen einen gewissen Anhalt, ist aber als „Gebot" der Apostel eine verhängnisvolle Fiktion). Sie erhält dadurch den Charakter des Rechts, des geistlichen und sozusagen des profanen zugleich. Was Clemens unter diesen Charakter stellt, ist das Amt als Kultusamt (und in seiner Zweiteiligkeit), damit zugleich die Notwendigkeit (daher auch die notwendige Fortsetzung) des Amts und die Unabsetzbarkeit seiner Inhaber, wenn sie sich tadellos führen, behauptend. Ob Clemens auch ein Interesse daran gehabt hat, alle Funktionen der Presbyter — also auch die, welche außerhalb des Kultus liegen — ebenso zu stabilieren, läßt sich direkt nicht feststellen, aber indirekt ergibt es sich mit Notwendigkeit; denn die Gemeinde hat die Alten zu ehren und den „Leitenden" zu gehorchen; auch wählt sie nicht direkt, sondern die Beamten werden — wenigstens in Rom — bestellt *(καθιστάναι)* von *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* (d. h. eben von den Leitenden, bezw. Notablen); der Gemeinde kommt hier nur das *συνευδοκεῖν* zu. So gewiß es nun nicht gleichgültig ist,

daß unseres Wissens zuerst die römische Gemeinde dies als gesetzlich apostolische Anordnung gefordert hat, so gewiß hat hier Sohm übertrieben, wenn er im Clemensbrief den großen Sündenfall der Entstehung des Kirchenrechts sieht und von der Verbreitung des Briefs die Verbreitung der neuen Anschauung mit ableitet. In Korinth muß die Majorität der Gemeinde bereits wesentlich ähnlich gedacht haben und für die Notwendigkeit des Amts und die Unabsetzbarkeit seiner Inhaber mindestens disponiert gewesen sein[1]. Aber richtig ist: die Lokalgemeinde, eine bisher der pneumatischen Gesamtgemeinde enhypostatisch eingefügte Größe, wird nun erst eine auf sich selber, oder vielmehr auf ihren Kultusbeamten ruhende Größe, und nun erst gibt es ein Kirchenrecht im eigentlichen Sinne, weil der pneumatische Faktor und die Gesamtekklesia faktisch — man fuhr freilich fort, doch alles auf Gott selbst bezw. seinen Geist zurückzuführen — ausgeschaltet ist. Der Umschwung der Betrachtung (Legalität, Apostolizität der Verfassung der Einzelgemeinde), wie er in Rom nachweisbar, hat sich um diese Zeit oder bald überall vollzogen (aber bei Ignatius ist der monarchische Episkopat früher als dieser Umschwung). (7) Für die Frage nach dem Ursprung des monarchischen Amtes ist von hoher Bedeutung, daß sich dasselbe auf dem Boden des Organisationsfaktors entwickelt hat, der durch die Kultusbeamten (die zugleich die ökonomischen Verhältnisse unter sich hatten und die Armenpflege) gegeben war,

[1]) Die Unabsetzbarkeit der Beamten — außer wenn sie ihre Amtspflichten gröblich verletzt haben und dadurch ipso facto des Amts verlustig sind (s. Cyprians Briefe, aus denen hervorgeht, daß der Amtsverlust selbstverständlich war) — wird in der großen Kirche m. W. vom 2. Jahrhundert ab nirgends mehr beanstandet. Einige isaurische Inschriften, auf denen man *δὶς πρεσβύτερος* liest, scheinen dagegen zu sprechen; aber es ist mehr als wahrscheinlich, daß *δὶς* nicht zu *πρεσβύτερος*, sondern zum vorhergehenden Wort zu beziehen ist.

und daß diese Kultusbeamten (Bischöfe und Diakonen) schon von Paulus (Philipp.) genannt sind, Clemens nicht nur ihre Einsetzung auf die Apostel zurückführt, sondern auch von einer apostolischen Anordnung in Bezug auf die bleibende Notwendigkeit einer solchen ἐπισκοπή weiß, und Hermas sie mit den Aposteln und Lehrern, die Didache sie mit den Propheten und Lehrern verbindet (von dem Amt der Presbyter wird Ähnliches nicht gesagt). Da wir fast von jeder direkten Kunde, den Ursprung der Monarchie des Bischofs betreffend, verlassen sind, sind wir auf Hypothesen angewiesen. Bei diesen muß man des Wortes von Salmon eingedenk sein: „Wenn die ursprüngliche Kirchenverfassung nicht die gleiche war wie in der Zeit des Irenäus, so muß sie zum wenigsten einer inneren Entwickelung bis zur späteren Form fähig gewesen sein, und zwar in der Form ruhiger, allmählicher Änderungen, hervorgerufen durch Ursachen allgemeiner Natur". Diese Forderung haben wir bisher eingehalten; es ist dieselbe, die man auch in Bezug auf die richtige Darstellung der Entstehung des NTs und der apostolischen Glaubensregel zu stellen hat.

(1) Wahrscheinlich hat es, wo die Monarchie des leitenden Apostels (Propheten oder Lehrers) in einer Lokalgemeinde wegfiel, von Anfang an eine Art von formloser Monarchie gegeben, d. h. das Kollegium der leitenden Presbyter bedurfte wie alle Kollegien eines Vorsitzenden und die Gemeinde bedurfte eines Exekutivbeamten. Naturgemäß fiel diese Funktion dem zu, der am meisten leistete, also nicht einem gewöhnlichen Presbyter, sondern einem Presbyter-Bischof. (2) Als der Gottesdienst stehende Formen anzunehmen anfing und ein Ritual sich entwickelte und festigte, war es natürlich, daß die Leitung mehr und mehr in die Hände eines Einzelnen kam; ja die eucharistische Feier hat vielleicht von Anfang an einen einzelnen Leitenden bedurft (nach Sohm von Anfang an als Stellvertreter Christi).

Justin unterscheidet beim Gottesdienst (um d. J. 150) den einen *προεστώς* und mehrere *διάκονοι* (Ap. I, 65. 67). Dasselbe gilt für die so wichtige Finanzverwaltung; auch sie bedurfte, wenn Ordnung sein sollte, eines Vorstehers (Justin I, 67: *τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις ... καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται*). Zu Justins Zeit mögen die Vorsteher im Gottesdienst noch gewechselt haben, aber daß man jedesmal einen brauchte, war das Wichtige. (3) Auch der Verkehr nach außen verlangte einen Repräsentanten und Geschäftsführer der Gemeinde, wie es in Rom schon am Ende des 1. Jahrhunderts Clemens war, der nicht nur den Brief nach Korinth im Namen der römischen Gemeinde verfaßt hat, sondern von dessen Tätigkeit auswärtigen Gemeinden gegenüber auch Hermas erzählt. (4) Man wird aber in diesem Zusammenhang auch noch einen besonderen Nachdruck auf die Lehre und auf die Bewahrung der Gemeinden vor den gnostischen Irrlehrern durch einen autoritativen Lehrer legen dürfen. Wir sahen oben, daß die Lehrfunktion und Lehrautorität der Apostel und pneumatischen Lehrer allmählich auf die Bischöfe überging. An sich involviert das nicht die Monarchie, und auch den im 2. und 3. Jahrhundert so häufigen Beziehungen auf die *καθέδρα* und die *πρωτοκαθεδρία* kann man sie nicht entnehmen; denn noch Origenes schreibt (in Matth. XVI, 22): *οἱ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι;* aber doch liegt es in der Natur der Sache, daß die cathedra (auch *προεδρία*) mehr und mehr der Besitz eines Lehrers wird. Teilung der Verantwortlichkeit führt leicht zur Auflösung derselben; nur einer kann sie voll übernehmen (dies gilt auch von der Bewahrung nach außen: man vgl. was Dionysius Cor. bei Euseb. IV, 23 von der Bedeutung des monarchischen Bischofs in Athen in einer Verfolgungszeit berichtet). Zumal aber wenn die geistliche

Belehrung hauptsächlich in den Gottesdienst fiel, mußte seine monarchische Entwickelung auch auf die Monarchie des Bischofs als des Lehrers einwirken (man vgl. wie Ignatius diese Funktion des Bischofs betont). (5) Die Aufstellung von Bischofslisten (seit dem letzten Viertel des 2. Jahrh.: in Rom, Antiochien, Korinth [Euseb. IV, 23, 3 ff.] etc.) wäre eine freche Fälschung, die auch gar nicht hätte gelingen können, wenn nicht von frühen Zeiten an im Presbyterkollegium so mancher Gemeinden Einer als primus inter pares hervorgetreten wäre (in dem Sinne, wie Clemens im römischen Schreiben nach Korinth als Verfasser hervortritt). Eben deshalb ist es ganz unmöglich zu sagen, wann der monarchische Episkopat begonnen hat. Er hat sich in Differentialen entwickelt auf Grund eines Ansatzes, dem die Qualität einer Monarchie gewiß noch nicht zukam. Er ist natürlich erst wirklich da, wo nicht mehrere in einer Gemeinde, sondern nur noch einer „Bischof" heißt. (6) Die Entwickelung zur Monarchie konnte auch darum niemals als ein Bruch mit der Vergangenheit erscheinen, weil in vielen Angelegenheiten der Bischof nach wie vor als Sympresbyter zusammen mit dem Presbyterkollegium fungierte. Wie es von Marcion heißt (Epiphan. 42, 2), daß er vor die Presbyter in Rom getreten sei, so heißt es von Noëtus, daß er von den Presbytern in Smyrna gerichtet worden sei (Hippol. c. Noët. 1), und der Name „Presbyter" blieb den Bischöfen noch eine sehr lange Zeit hindurch (s. o.) und konservierte sich noch darüber hinaus in der Praxis der Bischöfe, ihre Presbyter als Sympresbyter und Kollegen anzureden. Die Entwickelung zur vollen Monarchie, die in diesen Momenten enthalten ist, war Jahrzehnte hindurch durch den allgemeinen kollegialen Charakter des Amtes aufgehalten. Sie mußte aber in vielen Gemeinden befördert werden durch die Erinnerung an das, was einst der Stifter, der Missionar (Apostel), ihnen gewesen war und was man ähnlich festzuhalten wünschen mußte

(auch das kam noch immer vor, daß der Missionar zum Bischof wurde; s. Orig. in Num. hom. XI, 4: „sicut in aliqua civitate, ubi nondum Christiani nati sunt, si accedat aliquis et docere incipiat, laboret, instruat, adducat ad fidem, et ipse postmodum iis, quos docuit, princeps et episcopus fiat") sowie durch die erstrebte Analogie mit der Gesamtkirche, die an Christus ihr Haupt und ihren bischöflichen Monarchen besaß. Solange aber die Idee der Gesamtkirche durch einen sie repräsentierenden apostolischen Mann noch eine Realität war, hielt diese Realität den Abschluß der Lokalgemeinde zur vollen Souveränetät nieder (wirkte also positiv und negativ zugleich); denn der monarchische Bischof ist der Exponent der in sich geschlossenen und souveränen Einzelgemeinde. Die Kämpfe in dieser Hinsicht, die nicht gefehlt haben können (s. schon Paulus und die korinthische Gemeinde), werden durch den 3. Johannesbrief (s. o.) hell beleuchtet. Daß der *φιλοπρωτεύων Διοτρέφης* sogar den Bann übt *(ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει)*, ist besonders charakteristisch; denn stärker konnte er seine Absicht — Herr im Hause zu sein und zugleich sein Haus gegen die durch „den Presbyter" Johannes repräsentierte Gesamtkirche selbständig zu stellen — nicht ausdrücken. Die Gegenbestrebungen aber des kollegialen Amtes gegen die Monarchie müßten wir lediglich postulieren — denn auch im Hirten des Hermas kann man sie nur unsicher konstatieren (die Fälle, wo man sich um das schon bestehende Bischofsamt zankt, gehören natürlich nicht hierher: Thebutis, Valentin) —, könnten wir sie nicht auch noch in späterer Zeit, namentlich in Karthago z. Z. Cyprians, nachweisen.

Dies ist, was sich über die allmähliche Entstehung des monarchischen Episkopats vermuten läßt[1]; Genaueres ver-

[1]) Vergleicht man mit dieser Darstellung die von **Duchesne** (Hist. Ancienne de l'Église I p. 84ff.) gegebene, so ist der Unterschied anscheinend minimal; aber er liegt doch als ein bedeutender in dem

mögen wir leider nicht zu ermitteln. Wie dieses Amt geworden ist, ist es eine originale Schöpfung — primär wohl auf dem Boden der sich immer mehr zur Kultversammlung entwickelnden lokalen Gemeindeversammlung —, eben weil es von allen Seiten Kräfte und Formen an sich gezogen hat. Die von Hieronymus, Theodor u. a. vertretene Meinung, Presbyter und Bischöfe seien ursprünglich identisch gewesen, ist nicht vollkommen richtig. Die Zeit, in der jeder Presbyter auch ein Bischof war, war jedenfalls sehr kurz, und wahrscheinlich hat es Gemeinden gegeben, in der die volle Identität nie bestanden hat. Eine ganz eigentümliche Theorie von dem Ursprung des monarchischen Episkopats hat Theodor (von Mopsv.) in seinem Kommentar zu 1 Ti vorgetragen (s. meine Missionsgesch. I² S. 373ff.). Die ursprüngliche Identität von Bischöfen und Presbytern in Form des kollegialen und lokalen Gemeindeamts annehmend, führt er aus, die Ordinationsgewalt habe ursprünglich nicht bei ihnen gelegen, sondern bei den Aposteln. Die Apostel also (bezw. die von ihnen eingesetzten Vertreter, wie Timotheus) seien von Anfang das für ganze Provinzen gewesen, was jetzt die Bischöfe für eine einzelne Stadt seien (nämlich die Ordinatoren und Superintendenten). Es habe also von Anfang an ein monarchisches Amt in der Kirche gegeben, an dem die Ordinationsgewalt haftete; aber nicht in jeder Gemeinde war es vorhanden, sondern jede Provinz (bezw. mehrere zusammen) hatten einen Monarchen, nämlich einen Apostel, bezw. einen von ihm eingesetzten Vertreter. Als aber die Religion sich immer mehr ausbreitete, die Apostel gestorben waren und ihre Vertreter sich nicht stark genug fühlten, wie Apostel zu fungieren und den Apostelnamen weiterzuführen, auch die Wundergaben vermissen ließen, da

---

Satze p. 90: „Qu'elles communautés eussent un seul évêque à leur tête, ou qu'elles en eussent plusieurs, l'épiscopat recueillait la succession apostolique". Das ist für die Anfänge unrichtig.

verteilten sie die Aufgaben und Amtsnamen: den Namen „Presbyter" überließen sie den Presbytern, den „Bischof" wiesen sie dem zu, der zu ordinieren befugt sein sollte, so daß er nun mit der Leitung des Ganzen betraut sei. Dabei nimmt aber Theodor weiter an, daß solche Bischöfe zunächst nur wenig zahlreich gewesen seien — in einer Provinz zwei oder drei — und erst allmählich jeder Platz einen Bischof erhalten habe. Über diese letztere Behauptung s. u., sie kann nur sehr bedingt richtig sein; aber auch die primäre Behauptung, die Entstehung des monarchischen Episkopats wurzle ganz ausschließlich in der Ordinationsgewalt, kann nicht bestehen und ist vom Standpunkt einer späteren Zeit gewonnen. Wäre die Ordinationsgewalt die Kraft, die aus dem pluralen Amt ein monarchisches gemacht hat, so müßte von Anfang an die Regel geherrscht haben, daß immer nur einer (und zwar ein „Kleriker") einsetze und weihe. Das ist aber nicht der Fall gewesen. Aus 1 Clem. 44 geht hervor, daß *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* der Gemeinde den Wahlvorschlag machten und augenscheinlich auch den von der Gemeinde Approbierten einsetzten. Dasselbe geht aus der Apost. KO. hervor. Die „Ordination" kann ursprünglich überhaupt nicht eine so wichtige Rolle gespielt haben. Aber als sie wichtiger wurde, mag auch sie zur Entwickelung des monarchischen Amtes beigetragen haben. In der Theorie wird die Bestimmung, daß die Gemeinde den Bischof wählt, nicht geändert und kommt in ihrer Prüfung bei der Handlung und ihrer Akklamation noch immer zum Ausdruck; aber faktisch war die Bischofswahl wahrscheinlich schon am Ende des 2. Jahrhunderts eine klerische Angelegenheit. Der Kanon 4 der Synode von Nicäa über die Bischofswahl setzt die ausgebildete Metropolitan-Verfassung voraus und kann hier gar nicht herbeigezogen werden. Nur in der Bestimmung, daß mindestens drei Provinzialbischöfe bei einer Wahl zugegen sein müssen, erinnert er an eine alte Be-

stimmung (Apost. KO.), welche für die Bischofswahl einen Wahlkörper von mindestens drei erprobten Männern verlangt (s. den nächsten Paragraph), aber dabei noch nicht an Kleriker oder gar Bischöfe denkt. Aus dem Protokoll der Bischofswahl in Hippo Regius (Augustin ep. 213) im Jahre 426 läßt sich für die Formalitäten auch bei den ältesten Wahlen manches lernen. — War schon die Bischofswahl am Ende des 2. Jahrhunderts wahrscheinlich eine klerische Angelegenheit, so gilt das noch mehr von den Wahlen der Diakonen und Presbyter und ihren Promotionen, wenn auch hier die Assistenz des Volks nicht ganz gefehlt haben kann. Zur Zeit des Cyprian sind sie vollständig in der Hand des Bischofs; es fehlt uns leider das Material, um entscheiden zu können, wann sich dies eingestellt hat, ob schon am Ende des 2. Jahrhunderts oder erst später. — Daß uns erhaltene Weihegebete bei der Bestallung bezw. Ordination der verschiedenen Kleriker bis ins 2. Jahrhundert hinaufreichen, ist wohl möglich, aber nicht sicher auszumachen. Ich sehe daher von ihnen ab.

17. Die Ausbildung der streng geschlossenen Ortsgemeinde. Die christlichen Schulen.

Mit der Entwickelung des monarchischen Episkopats kommt auch die Tendenz, alle Christen an einem Ort zu einer Gemeinde zu verbinden, zu ihrem Abschluß. Waren früher noch Hausgemeinden geduldet (ihr ursprüngliches Verhältnis zur örtlichen Gemeinde ist uns ganz dunkel), so hörten sie jetzt auf (eine Sondergemeinde scheint noch der Kreis gewesen zu sein, an den der Hebräerbrief gerichtet ist, s. Ztschr. f. NTl. Wissensch. I, 1900 S. 16ff. und Schiele im Amer. Journ. of Theol. 1905 p. 290ff.). Auch Versuche, mehrere selbständige Kultvereinigungen in einer Stadt zu etablieren, mögen nicht gefehlt haben (s. die Ignatiusbriefe), aber sie wurden nun unterdrückt. Nicht ganz gewiß ist es,

ob nicht noch nach der Zeit der Ausbildung des monarchischen Episkopats in einigen Städten zwei bischöfliche Gemeinden friedlich nebeneinander gestanden haben; beglaubigt ist kein solcher Fall. Aber auch die Fälle müssen verschwindend gewesen sein, in denen aus irgend welchen besonderen Gründen eine Gemeinde zwei Bischöfe gehabt hat[1]; jedenfalls wird die allgemeine Signatur der Verfassungsverhältnisse dadurch nicht betroffen. Nicht durchsichtig ist das Verhältnis der „Schulen" *(διδασκαλεῖα)* zu der Ortsgemeinde (s. meine Missionsgesch. I², S. 300ff. 372f.). Nachdem das pneumatische Lehrertum allmählich in das profane übergegangen war, bildeten sich Schulen, die man einerseits — um die Apologetik und Polemik kräftig zu führen — nicht missen konnte, und die doch andererseits eine Gefahr (durch ihre Selbständigkeit und durch die Wissenschaft) waren. Was wir wissen[2], reicht keineswegs aus, um ein Bild zu gewinnen; denn über die Tatsache der Existenz dieser Schulen hinaus erfahren wir sehr wenig (nach den Acta Justini sagt Justin, er kenne keinen anderen Zusammen-

---

[1]) Narcissus und Alexander in Jerusalem, bei Euseb., h. e. VI, 11. Verwandt mit dieser Singularität sind die Fälle, in denen dem Bischof wegen hohen Alters ein Jüngerer als zweiter Bischof zur Seite gestellt wurde; nach dem Nicänum war auch das nicht mehr zulässig. Augustin entschuldigt (ep. 213) seinen betagten Vorgänger und sich selber mit Unkenntnis des nicänischen Beschlusses.

[2]) Justins Schule, Tatians, Rhodons, Theodotus', Praxeas', Epigonus' und Kleomenes' Schulen in Rom. Übergang der theodotianischen Schule in Rom in eine Gemeinde — das ist der interessanteste Fall dieser Art, den wir kennen —, die Katechetenschule in Alexandrien; Hippolyt nennt höhnend die zu Kallist in Rom haltenden Christen, d. h. die Majorität der Gemeinde, eine „Schule", und ebenso nennt Rhodon bei Euseb. V, 13 die marcionitische Kirche *„διδασκαλεῖον"*; die verschiedenen gnostischen Schulen, die z. T. anfangs gewiß innerhalb der Gemeinde gestanden haben; die Schule Lucians neben der Kirche in Antiochien.

kunftsort in Rom als den, wo er seine Schule halte). Jemand könnte versuchen zu zeigen, daß in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts die Gefahr für die Kirche generell bestanden habe, sich überhaupt in „Schulen“ aufzulösen. Ein Anderer könnte es unternehmen nachzuweisen, daß hier und dort absichtlich auch das vulgäre Christentum den Charakter von philosophischen Schulen angenommen habe, um so Freiheit zu gewinnen und sich gegen den Staat und die feindselige Gesellschaft zu schützen (daß Einzelne so verfahren sind, unterliegt schwerlich einem Zweifel, s. meine Missionsgesch. I², S. 307). Beide würden Beachtenswertes anzuführen vermögen, aber zu einem Beweis würde es nicht reichen. Soviel ist indes gewiß, daß die „Schulen“ eine gewisse Gefahr für die einheitliche bischöfliche Gemeindeorganisation bedeutet haben (Demetrius und Origenes!), daß es der Bischofskirche aber bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts gelungen ist, die Hauptgefahren zu beschwören.[1]

[1]) Gewiß ist auch, daß die Kirche zwar nie eine Philosophenschule geworden, aber daß das, was die Stoiker, was die Cyniker gewollt haben, doch in ihr in eigentümlicher Weise verwirklicht worden ist — ein Bund der Tugendhaften und solcher, die von der Welt nichts wollen, also eine Gesinnungsgemeinschaft. Zu den Faktoren, aus denen sich der christliche „Priester“, bezw. der Bischof gebildet hat, gehört auch der stoische (cynische) Philosoph — nicht direkt, aber indirekt, d. h. als begünstigende Voraussetzung der weiteren Entwickelung der Kleriker. Daß sich die alten Geistträger — Apostel, Propheten und Lehrer — in einen Stand verwandelt haben, der berufsmäßig moralisiert, Predigten hält, das Volk durch verständige Ermahnungen zügelt, daß sich dieser Stand als einen mittlerischen, königlichen, göttlichen betrachtet, daß seine Vertreter zu den „Herrn“ wurden und sich „Despoten“ nennen ließen — das ist im stoischen Weisen und im cynischen Missionar vorgebildet. Sofern aber diese einzelnen „Könige und Herrn“ zusammengeschlossen sind in der Idee und Wirklichkeit der Kirche und ihr unterworfen sind, greift das platonische Ideal der Republik über das stoische und cynische hinaus und ordnet es sich unter. Dieses platonische Ideal aber hat

Was sich neben und außer der Bischofsgemeinde an einem Ort als christliche Gemeinschaft auftat und leben wollte, wurde als *αἵρεσις* (1 Ko 11, 19; Ga 5, 20; 2 Pt 2, 1; *αἱρετικός* schon Ti 3, 10; die Juden nannten die Christenheit eine *αἵρεσις* s. AG 24, 5. 14; 28, 22) gebrandmarkt. In jeder Stadt nur eine strenggeschlossene bischöfliche Gemeinde, und diese selbständigen Gemeinden zusammen die Kirche Christi! Diese so einfache Ordnung hat sich als eine Organisation von außerordentlicher Stärke bewährt. Freilich nötigte sie die Gemeinde bald, ihre antiheidnische Exklusivität mit voller Schärfe auch gegen solche „Brüder" zu richten, die sich aus irgend einem Grunde dem Bischof und der Gemeinde nicht unterordnen wollten. Die traurige Leidenschaft der Ketzermacherei — schon bei den kirchlichen Christen des 2. Jahrhunderts — ist nicht nur eine Folge ihres Fanatismus für die wahre Lehre, sondern ebensosehr eine Folge ihrer geschlossenen Organisation und der hohen Prädikate, mit denen sie sich selbst als „Kirche Gottes" beehrten.

18. Das Bestreben der Christen, überall sich in strenggeschlossenen bischöflichen Gemeinden zu organisieren.

Wie in jeder Stadt nur eine Gemeinde sein sollte, so sollte, wenn irgend möglich, andererseits auch jeder noch so kleine Platz anfangs seine geschlossene Gemeinde haben. Daß dies die ideale Regel gewesen ist — wenn sie auch nicht durchführbar war und sehr frühe schon durch städtische Bischöfe, die ihr ursprüngliches Gebiet auf dem Lande nicht

---

wiederum seine politische Verwirklichung in der Kirche durch die sehr konkreten Gesetze des römischen Weltstaates, die man in steigendem Maße adoptierte, bezw. mit Beschlag belegte, empfangen. So findet man in der fertigen Kirche des 3. Jahrhunderts die Philosophenschulen und das römische Reich wieder, und doch hat sich die Kirche aus eingeborenem Triebe so entwickelt!

geschmälert sehen wollten, sowie durch andere Erwägungen durchkreuzt wurde —, habe ich (gegen Duchesne) Missionsgesch. I², S. 373 ff. gezeigt. Eine Bestätigung bietet die in c. 16 ff. der sog. apostolischen Kirchenordnung enthaltene Urkunde (Texte u. Unters. II, 5, S. 7 ff.): „Wenn wenige Männer sind und an einem Ort sich keine zwölf Personen befinden, die in Bezug auf eine Bischofswahl stimmfähig sind, so soll man an die Nachbarkirchen, wo eine befestigte ist, schreiben, damit von dort drei auserwählte Männer (vgl. die *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* 1 Clem. 43) herbeikommen und sorgfältig den, der würdig ist, prüfen usw." (Vom 3. Jahrhundert ab wird das Verhältnis von Stadt und Bistum [bezw. in Ägypten von *νομός* und Bistum] ein immer exklusiveres: wo ein Bistum, da auch eine Stadt, und umgekehrt). Die Urkunde ist auch sonst interessant, weil sie für den Bischof den guten Ruf bei den Heiden fordert, die Ehelosigkeit wünscht (wenn nicht ehelos, dann eines Weibes Mann) und ferner eine Bildung verlangt, die ihn befähigt, die Schriften auszulegen (natürlich muß er auch frei von Habsucht sein, wie das ständig verlangt wird). Presbyter müssen es mindestens zwei sein (also diese Zahl genügte unter Umständen schon!), bejahrte Leute (für den Bischof wird höheres Alter nicht verlangt), *συμμύσται* des Bischofs. Diakonen sollen es (mindestens) drei sein. Daß man in größeren Gemeinden die Zahl auf 7 beschränkte, ist erst für das 3. Jahrhundert nachweisbar und wohl eine Folge des Anschlusses an die irrig auf Diakonen gedeutete Stelle AG 6. Unter Drei sollte aber die Zahl der Diakonen nicht hinabgehen, weil sie auch als Untersuchungsbeamte und Zeugen zu funktionieren hatten. — Christen auf dem Lande werden im 1. und 2. Jahrhundert erwähnt. Justin (Apol. I, 67) erzählt, daß sie Sonntags in die Stadt zum Hauptgottesdienst kamen. Über ihre Organisation, soweit sie nicht einfach Mitglieder der Stadtgemeinde waren, besitzen

wir erst aus dem 3. und 4. Jahrhundert urkundliche Nachrichten (s. meine Missionsgesch. I², S. 389ff. 396 u. sonst).

19. Klerus und Laien.

Im 2. Jahrhundert stellt sich der Unterschied von Klerus und Laien allmählich fest, der eine natürliche Folge der Entwickelung ist, aber terminologisch den Einfluß der jüdischen Unterscheidung von Priestern und *λαός* aufweist. *Ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται*, heißt es schon 1 Clem. 40, 5. Hiernach liest man in der Apost. KO. 7: *ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιπειθέσθω ὑποτασσόμενος τοῖς παρεδρεύουσι τῷ θυσιαστηρίῳ.* Clemens Alex. Strom. III, 12: *κἂν πρεσβύτερος ᾖ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός*, V, 6: *λαϊκὴ ἀπιστία.* Bei Tertullian häufig, z. B. de fuga 11: „cum ipsi auctores, i. e. ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit etc."; de bapt. 17; de praescr. 41; de exhort. 7; de monog. 11; Hippolyt bei Euseb. V, 28, 12: *ὑπὸ τοὺς πόδας οὐ μόνον τῶν ἐν κλήρῳ, ἀλλὰ καὶ τῶν λαϊκῶν.* Ep. Clem. ad Jacob. 5: *οὕτως ἑκάστῳ λαϊκῷ ἁμαρτία ἐστίν.* Der Laie ist Laie, weil er nicht durch die Ordination aus dem „Volk" herausgehoben ist (s. u.).

Nach AG 1 ist die erste Wahl in der Gemeinde durchs Los *(κλῆρος)* erfolgt. Aber die Erzählung ist ganz singulär (darum wohl geschichtlich); von hier aus erklärt es sich also nicht, daß „Klerus" technisch geworden ist. Ferner noch in 1 Pt 5, 3 ist *κλῆροι* so gebraucht, daß man erkennt, das Wort könne damals noch nicht technisch gewesen sein (es bezeichnet an d. St. nicht Kleriker, wie einige Ausleger wollen, sondern fast das Gegenteil; denn es steht synonym zu *ποίμνιον*, s. o.). Ganz neutral ist auch AG 17, 4: *προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ.* Den Ursprung des technischen Gebrauchs erkennt man in Stellen wie AG 1, 17 *(τὸν κλῆρον τῆς διακονίας)*. *Κλῆρος* ist das Los (im eigentlichen und im

übertragenen Sinn), durch welches man etwas gewinnt, sodann das Gewonnene (ein Anteil, ein Platz, ein Amt) selbst, endlich bezeichnet es die Gruppe derer, die einen Anteil (ein Amt) erhalten haben. Die Einschränkung auf die kirchlichen Beamten ist in ihrem Werden erst durch (Clemens Alex.), (Irenäus), Tertullian und Hippolyt bezeugt; noch in dem Brief von Lyon (Euseb. V, 1) wird mehrmals vom *κλῆρος τῶν μαρτύρων* gesprochen. Immerhin aber lehrt jene Bezeugung, daß spätestens um 180 die Unterscheidung (Klerus und Laien) sich auch terminologisch überall einbürgerte. Clemens, Quis dives 42: *κλήρῳ* [hier noch nicht = Kleriker] *ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.* Iren. I, 27, 1: *ἐπὶ Ὑγίνου ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος.* III, 3, 2: *τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης.* III, 3, 3: *τὸν τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον ἔχει Ἐλεύθερος.* Hippol. l. c.: *οἱ ἐν κλήρῳ . . . οἱ λαϊκοί.* Hippol., Philos. IX, 12: *ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους* (aber noch im allgemeinen Sinn c. Noët. 1: *ἔκβλητος γένηται κλήρου ἁγίου*). Tertull., de monog. 12: „Unde enim episcopi et clerus? . . . monogami in clerum . . . allectio in clerum . . . extollimur et inflamur adversus clerum". Testam. Levi 8: *κλῆρος μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται.* Daß Klerus rund = Kleriker ist, läßt sich also zuerst für die römische Gemeinde feststellen; denn Karthago hat seinen Sprachgebrauch von Rom. Dem griechischen *κλῆρος* entspricht sachlich der lateinische „ordo". Tertullian braucht das Wort in einem weiteren Sinn („ordo ecclesiae") an mehreren Stellen, z. B. de monog. 11, aber in der Bedeutung „clerus" steht es de idolol. 7 („adlegantur in ordinem ecclesiasticum"), de exhortat. 7 („ordo et plebs", „ordinis consessus", „ecclesiasticus ordo"), de exhort. 13 („ecclesiastici ordines"), de monog. 12 („ordo monogamorum" [ironisch] . . . „ecclesiastici ordines"). Der Klerus (ordo) gründet sich auf die „Ordi-

nation" (weiterer Gebrauch im Murat. Fragment [,,ordinatio ecclesiasticae disciplinae"] und bei Tertullian. Das Wort begegnet in dem engeren Gebrauch zuerst bei Tertull., de praescr. 41: ,,ordinationes haereticorum temerariae". Noch Tertullian weiß, daß der Unterschied von Klerus und Laien nicht auf Christus oder die Apostel zurückgeht, sondern eine (spätere) kirchliche Einrichtung ist; de exhort. 7: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum [das auf besonderen Plätzen sitzende Presbyterkollegium] sanctificatus". Zu diesem ,,honor" vgl. das *„οἱ τετιμημένοι"* in Didache 15, die *διπλῆ τιμή* in 1 Ti 5, 17, die *„τετιμημένη λειτουργία* 1 Clem. 44, 6 und die *τιμὴ ἡ καθήκουσα* l. c. 1, 3; dazu Clem., Strom. VI, 14, 107: *τετιμημένοι κριταί τε καὶ διοικηταί* (von den kirchlichen Beamten), Ign. ad Smyrn. 9, 1: *ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται* etc. Zu dem ,,ordo" gehörten nicht nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen, sondern alle, welche eine Ordination empfingen (Tertull., de praescr. 41), also z. B. auch die Lektoren und die angestellten Witwen (über die niederen Weihen s. u.). Alle Kleriker heißen bei Tertullian (de fuga 11) auch ,,auctores"; doch ist dieses Wort so wenig technisch geworden wie *„ἡγούμενοι"* (aber s. in Beziehung auf letzteres den klösterlichen Sprachgebrauch im Orient).

20. Entstehung eines spezifischen kirchlichen Priestertums.

Das folgenschwerste Prädikat, welches die oberen kirchlichen Beamten erhielten, war die Amtsbezeichnung ,,Priester". Die Anfänge fallen noch in unsere Periode. Welchen Wert man ursprünglich auf das allgemeine Priestertum gelegt hat im Gegensatz zu einem priesterlichen Stand (bei Juden und Heiden), wie stark man es noch im 2. Jahrhundert dem Heidentum gegenüber ausgespielt und wie heftig es Ter-

tullian als Montanist verteidigt hat („nonne et laici sacerdotes sumus?“), ist bekannt. Aus Tertullian (de exhort. 7) geht aber auch hervor, daß die Konsequenzen des Gedankens des allgemeinen Priestertums in seinen Tagen z. T. noch fortbestanden („ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus“; vgl. de bapt. 17, de monog. 7). Das besondere Priestertum ist nicht einfach aus dem direkten Einfluß des ATs, noch weniger als Entlehnung aus der jüdischen Priesterverfassung abzuleiten (anders vielleicht in Jerusalem; s. o. über Jakobus; dunkel ist die Notiz des Polykrates bei Euseb. V, 24, 3 über den kleinasiatischen Johannes: *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς;* war er nicht von Hause aus ein jüdischer Priester, der die Tracht beibehielt?). Auch daß der Clemensbrief die Bischöfe und Diakonen mit den Priestern und Leviten vergleicht und die Didache die Propheten als die Hohenpriester bezeichnet (s. o.), entscheidet noch nicht, so bedeutsam es ist. Endlich die Tatsache, daß in gnostischen Sekten (s. u. über die Marcianer) schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts ein Priestertum ausgebildet ist, das in seinem theurgischen Charakter deutlich heidnischen Einfluß aufweist, ist für die kirchliche Entwickelung irrelevant; denn die große Kirche folgte im 2. Jahrhundert in solchen Dingen weder den Gnostikern noch den Heiden. Die Wurzel des spezifischen kirchlichen Priestertums ist vielmehr das spezifische Opfer, wie es sich in der Auffassung vom Abendmahl entwickelte (sekundär sind auch die sich kristallisierenden Vorstellungen von Sakramenten zu beachten). Diese Entwickelung beginnt schon frühe (s. das *προσφέρειν τὰ δῶρα* 1 Clem. 44 und vor allem die *θυσία* in Didache 14; dazu sind dann die einschlagenden Stellen bei Irenäus zu vergleichen). Von hier aus stellte sich der Begriff des *θυσιαστήριον* ein, wenn auch zunächst als Tropus, aber sich allmählich im Sinne vom „Altar“ verfestigend (vgl. die Apost.

KO. 2. 7 und Wieland, Mensa und Confessio, 1906). Damit konvergiert der Grundsatz, den schon Ignatius ausgesprochen hat (ad Smyrn. 8): *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* Der kirchliche Priester erscheint zuerst bei Tertullian, und zwar nennt er den Bischof „summus sacerdos" (de bapt. 17), woraus folgt, daß damals auch schon die Presbyter als Priester aufgefaßt wurden, vgl. de exhortat. 7: „sacerdotalis ordo", 11; de pud. 1. 21; de monog. 7. 12: „disciplina sacerdotalis"; aber schon früher de praescr. 29. 41: „sacerdotalia munera"; de virg. vel. 9: „sacerdotale officium"; Scorp. 7: „sacerdos". Ebenso Hippol., Philos. praef: *ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας καὶ διδασκαλίας.* Der Orient folgt etwas später. Daß nun die alttestl. Priestergesetzgebung herangezogen wurde und daß andererseits auch die Analogien mit den heidnischen Priestertümern für die weitere Entwickelung wichtig werden mußten, ist selbstverständlich. Wichtig ist, daß auf die Diakonen der priesterliche Charakter nicht übertragen worden ist (nach 1 Clem. 40ff. hätte man es erwarten können), während die Presbyter — weil sie „das Opfer" leiten durften — ihn erhielten. Damit traten die Presbyter den Bischöfen wieder (und dauernd) sehr nahe, nachdem die Monarchie des Bischofs eine Kluft zwischen ihm und ihnen befestigt hatte und Gefahr für sie bestand, sogar unter die Diakonen zu kommen. Der Priestercharakter bannte diese Gefahr für immer, wenn auch hin und her Diakonen den faktisch größeren Einfluß, den sie besaßen, auf Kosten der Presbyter geltend zu machen suchten und in ihre Grenzen zurückgewiesen werden mußten. Aber auch dadurch blieben die Presbyter den Bischöfen nahe, daß sie, wie die Priesterkompetenz, so die disziplinäre und richterliche Kompetenz behalten (hier aber unter der Oberleitung der Bischöfe und mehr und mehr nur als ihre Delegierte). Die theoretische und statutarische Aus-

bildung der Absolutionsgewalt als einer klerikal-richterlichen Gewalt, vice Christi, im strengen Sinn fällt erst ins 3. Jahrhundert (Cyprian) und machte erst damals der neben ihr bestehenden pneumatisch-richterlichen Gewalt der Märtyrer, Konfessoren, Asketen und Visionäre ein Ende. Aber schon lange war sie neben dieser einhergegangen, und die Priester haben sie neben den Bischöfen stets auch festhalten können — wohl aus dem einfachen Grunde, weil ein Einzelner physisch dieser Last nicht gewachsen war.

21. Die klerischen Stufen, der Bischof (die bischöfliche Succession) usw. Aussterben der Apostel, Propheten und Lehrer.

Die Feststellung des monarchischen Episkopats fixierte auch die klerischen Stufen und Kompetenzen. Was der Bischof, was der Presbyter, was der Diakon ist und zu bedeuten hat, stand gegen Ende des 2. Jahrhunderts fest, und die noch andauernde Vermischung in einigen gnostischen Kirchen wurde als ein Zeichen ihrer Illegitimität beurteilt (Tertull., de praescr. 41). Der Bischof ist, eben weil Monarch in der Gemeinde, in jeder Beziehung ihr Haupt und Funktionär. Er vertritt die Gemeinde vor Gott (beim Opfer und Gebet), vor den Schwestergemeinden (durch Briefe und durch die Aufnahme der aus fremden Gemeinden Kommenden) und vor der Außenwelt, und er vertritt Gott und Christus der Gemeinde gegenüber, indem er die Sakramente spendet und lehrt. Es ist daher überflüssig, ja unmöglich, die Rechte und Funktionen des Bischofs aufzuzählen, da sie gewissermaßen schrankenlos sind. Die wichtigsten sind bereits in der Darstellung zum Ausdruck gekommen.[1] Aber ein Attribut von ganz besonderem

[1]) Sehr wichtig ist, daß man schon im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts in Rom nach Bischöfen datiert hat (anderswo ist das gar nicht oder viel später aufgekommen), und daß diese Art zu datieren,

Gewicht kündigt sich im Abendland bereits am Ende des 2. Jahrhunderts ganz deutlich an, das ist das Attribut der apostolischen Succession der Bischöfe. Vorstellungen von Successionen waren in jener Epoche der Kultur etwas ganz geläufiges, und zwar in der Form mystischer Vorstellungen und als Rechtsfiktionen. Es liegt ihnen aber auch eine höchst reale Beobachtung zu Grunde, sofern es kaum etwas Verbürgenderes und Festeres (für die oberflächliche Vorstellung) gibt, als die Kette regelmäßiger Nachfolgerschaften in einem Amt oder Beruf oder bei der Überlieferung einer Schullehre, die wie ein Depositum gilt. Notwendig bilden sich hier Gewohnheiten, Zwänge und Zwangsvorstellungen aus, die sowohl auf die Außenstehenden, als auch auf die Träger des Amtes, bezw. des Depositum einwirken und ihnen mit einer Art von character indelebilis die Stimmung und das Ansehen verleihen, als sei jener erste, von dem die ganze Kette ausging, gleichsam in ihnen inkarniert. Und wo man so lebhaft und strikt nicht empfindet und urteilt, da scheint doch durch die Kette mindestens die Garantie gegeben zu sein — freilich ein großer Irrtum, denn dem umbildenden Wirken der Zeit vermag sich nichts Lebendiges zu entziehen! —, daß hier alles unverändert bewahrt sei. Alles Autoritative stellte sich damals in Successionen dar, die die materielle Prüfung des von der Autorität Gewollten unnötig machten und verboten. Eben darauf kam es aber an. Die römische Verfassung und das Recht ruhten auf Successionen, und die Schulphilosophien des Zeitalters nicht minder. Aber auch das Judentum hatte seine Successionen. Lange bevor der Gedanke der apostolischen Succession der Bischöfe erfaßt war, hatte man auch schon in der

---

sehr rasch ganz geläufig wurde, s. meine Abhandlung in den Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1892, S. 617 ff.: „Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom“.

Kirche Successionen, nämlich die Succession der *διδάσκαλοι,* die einst *μαθηταί* älterer *διδάσκαλοι* (bis hinauf zu den Aposteln) gewesen waren, und die Succession der Propheten (im montanistischen Kampf spielt das eine Rolle, s. mein Lehrbuch der Dogmengesch. I^4, S. 425 ff.). Wie unvermeidlich der Gedanke der Succession beim Besitz eines Lehrdepositums war, zeigen aus ältester Zeit die Pastoralbriefe einerseits (s. z. B. 2 Ti 2, 2: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*), die gnostischen Sekten andererseits, die auf die *διαδοχαί* ihrer Lehrer bis zu den Aposteln hinauf das größte Gewicht legten (zahlreiche Stellen, s. bes. Ptol. ep. ad Floram bei Epiph. h. 33, 7: *ἡ ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν*). Unter solchen Umständen ist es verwegen, die apostolische Succession der Bischöfe allein auf die Beeinflussung durch römisch-rechtliche Gedanken zurückzuführen (Tschirn, Ztschr. f. KG. XII, S. 220—231), mögen sie immerhin als ein starkes Nebenmoment mitgewirkt haben. War der *ὀρθὸς λόγος θεοῦ* die Hauptsache in der Kirche, auf der sich alles auferbaute, und waren die monarchischen Bischöfe zu despotischen Führern und Lehrern (Übergang der Lehrfunktion auf sie, s. o.) geworden, so braucht man nicht erst zu fragen, woher und warum der Successionsgedanke auf sie übertragen worden ist. Er mußte sich von selbst einstellen, und auch die Tatsache, daß er sehr bald ausschließlich nur an den Bischöfen haftete und alle anderen Successionen dahinschwanden, verlangt keine Erklärung; denn sie ist nur ein Spezialfall in der allgemeinen Entwickelung des Episkopats, der alle anderen Rivalen besiegt. Eine Erklärung fordert lediglich die Beobachtung, daß der Apostolat in der Form des Zwölfapostolats hier als das Fundament der Successionskette eingeführt ist. Diese Einführung setzt das Absterben des allgemeinen Apostolats und zugleich die durch den

gnostischen Kampf abgezwungene Nötigung voraus, alles in der Kirche auf die Augenzeugen zurückzuführen und den apostolischen Beweisapparat mit der zu beweisenden Sache (die Anbetung des gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen) zu verknüpfen (Näheres über die Entwickelung der Vorstellungen vom Zwölfapostolat s. in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I). Die These, daß die Bischöfe per successionem die evangelische Wahrheit als Charisma von den Aposteln empfangen haben, daß sie deshalb als Lehrer in ihrem Gesamtzeugnis den Apostolat (nämlich der Zwölf, Paulus läuft nur mit) darstellen und daß nur auf diese Weise die veritas in ecclesiis custoditur, hätte sich wohl auch ohne den gnostischen Kampf eingestellt; sie hat sich aber faktisch infolge dieses Kampfes entwickelt. Sie begegnet uns zuerst bei Irenäus (III, 2, 2; III, 3, 1. 4; III, 4, 1; IV, 26, 2. 5; IV, 33, 8) und Tertull. (de praesc. etc.). Die These blieb aber -- abgesehen davon, daß sie sich auffallend langsam durchgesetzt hat — insofern noch lange eine schillernde, als der einzelne Bischof sie nicht ohne weiteres für sich geltend machen konnte. Selbst die bischöflichen Inhaber von Apostelstühlen, obgleich sie ein immer größeres Gewicht erhielten, konnten nicht als einzelne sagen: „Ich bin ein untrüglicher apostolischer Lehrer, weil Inhaber eines apostolischen Stuhls"; sie konnten vielmehr ihre Apostolizität und Untrüglichkeit nur im Zusammenhang und in Übereinstimmung mit allen Bischöfen geltend machen.[1]

---

[1]) Erst im 3. Jahrhundert, soviel wir zu urteilen vermögen, hat der römische Bischof sich für den persönlichen Nachfolger des Petrus ausgegeben (und zwar exklusiv) und das für sich in Anspruch zu nehmen begonnen, was Petrus an Pflichten, Rechten und Ehrenrechten besessen hat oder was er und Andere ihm an Rechten beilegten. Dies ist etwas ganz Einzigartiges, und noch merkwürdiger ist, daß der römische Bischof allmählich mit diesem exor-

Vorstufen (über das bereits Entwickelte hinaus) hatte — wie jedes kirchliche, scheinbar ganz neue Organisationselement — auch diese Apostolizität der Bischöfe. Sie liegen in der Zuordnung der *ποιμένες* zu den Aposteln, Propheten und Lehrern im Epheserbrief, in der Zuordnung der *ἐπίσκοποι* zu den *ἀπόστολοι* im Hermas, und in der Tatsache, daß das Lehren, welches früher die Apostel und Lehrer geübt hatten, erst auf die Bischöfe, dann auf den Bischof überging (wenn man bei dem allen das weitere Faktum im Auge behält, daß die Hochschätzung der ganzen Gruppe der alten *λόγον λαλοῦντες* in der Erinnerung allmählich auf die Zwölf allein übertragen wurde). Die Vorstufen liegen aber auch in den Persönlichkeiten einzelner Bischöfe, deren Tugend und Kraft ihnen ein apostolisches Ansehen verlieh, das dann auf den ganzen Stand übertragen wurde. Die Gemeinde von Smyrna beschließt die Charakteristik ihres Bischofs Polykarp mit den dankbaren und stolzen Worten: *μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.* Wie groß sein Ansehen war,

bitanten Anspruch reussiert hat. Die übrigen bischöflichen Inhaber von Apostelstühlen haben sich niemals in dem Sinne als persönliche Nachfolger der betreffenden Apostel gefühlt und proklamiert, in welchem es der römische Bischof tat. Sie sagten wohl, sie hätten die cathedra Jacobi, Marci usw. inne, aber das war nicht viel mehr als die Konstatierung einer geschichtlichen Tatsache. Innerhalb der allgemeinen Idee der bischöflich-apostolischen Succession ist der Anspruch des römischen Bischofs geschichtlich und sachlich eine vollkommene Singularität, die durch den allgemeinen Successionsgedanken schlechterdings nicht gedeckt wird. Es gehört zur Klugheit der römischen Kirche, daß sie den Anschein verbreitet, als sei die Qualität des römischen Bischofs als Nachfolger und Stellvertreter Petri ipso facto mit der allgemeinen apostolisch-bischöflichen Successionsidee gegeben, während sie, so wie sie gefaßt und ausgebeutet wird, in Wahrheit fast nichts mit ihr zu tun hat und geschichtlich völlig in der Luft schwebt.

geht daraus hervor, daß die Heiden in Smyrna meinten, die Christen würden nun den Gekreuzigten fahren lassen und den verbrannten Polykarp verehren (ep. Smyrn. 17). Er war ihnen wie ein Apostel! Auch Lucian in seiner Schrift über Peregrinus Proteus berichtet von der außerordentlichen Verehrung der Christen in Bezug auf ihre Vorsteher. Daß die Bischöfe apostolische Qualitäten erhielten, ist also auch eine Folge ihrer vorzüglichen Bewährung.

Die Vorstellung von der apostolischen Qualität der Bischöfe hatte die notwendige Folge, daß die alte und z. T. richtige Überlieferung, die Apostel hätten die kirchlichen Beamten eingesetzt, sich nun so spezialisierte, die Apostel (bezw. immer ein Apostel) hätten in den einzelnen Gemeinden die Bischöfe eingesetzt. Dies nahm man schon am Ende des 2. Jahrhunderts in Asien, Rom und Lyon an und faßte demgemäß die Bischofslisten. Ursprünglich zählte man aber dabei den einsetzenden Apostel nicht als den ersten Bischof (so findet man es noch in der alten römischen Bischofsliste bei Irenäus und hin und her auch später noch). Aber sehr bald (schon um 220) fing man an, den Apostel selbst als den ersten Bischof anzusehen und zu zählen. Das ist ein Beweis, daß die Gleichung Apostel und Bischof nunmehr perfekt geworden ist (in Bezug auf das Lehramt in der Gemeinde).

Der Episkopat erhob sich durch die Qualität des Apostolats, die seine Würde krönte, hoch über die Presbyter und brachte so an überragendem Ansehen sofort wieder ein, was ihm durch die Gleichstellung mit den Presbytern als Priestern (denn der terminus „Hoherpriester“ für den Bischof hat sich nicht durchgesetzt; er blieb merkwürdigerweise für Christus reserviert) verloren zu gehen drohte. Die Kompetenzen der Presbyter blieben hohe, sofern sie als Kollegium fungierten; denn hier behauptete sich die relative Gleichheit mit dem Bischof. Leider wissen

wir aber von der Tätigkeit der Presbyterkollegien fast nichts. Dürfen wir uns ihr Wirken nach Art der Energie denken, die das Presbyterkollegium zur Zeit der Sedisvakanz nach dem Tode des Fabian in Rom entwickelt hat, so gewinnen wir eine hohe Vorstellung; aber der Fall ist wohl nicht zu verallgemeinern. Als Einzelne bedeuteten die Presbyter wahrscheinlich wenig, wo die Gemeinde klein war und es nur eine gottesdienstliche Versammlung an einem Ort gab, aber viel, wo es mehrere gab; denn dann leiteten sie im Auftrag des Bischofs den Gottesdienst der Teilversammlungen, und er bedurfte bei den zahlreichen und wichtigen Geschäften ihres Rats und ihrer Hilfe.[1]

Die Diakonen — ursprünglich (nach 1 Tim., 1 Clem., Hermas und Didache) von den Episkopen wenig verschieden — bleiben dem Bischofe so nahe stehend wie einst den Bischöfen; ihre Tätigkeit und Kompetenzen sind nun umschrieben durch die dienende Hilfeleistung beim Gottesdienst, bei der Armenpflege und der Seelsorge. Von disziplinären Funktionen können ihnen nur die niederen zugefallen sein, mit richterlichen hatten sie nichts zu tun. In Verfolgungszeiten war ihr Amt besonders exponiert, da sie sich dem öffentlichen Wirken nicht zu entziehen vermochten. Die Apostolische Kirchenordnung c. 6 sagt: *οἱ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπτως τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν* (vgl. 1 Ti 3, 13). Man konnte also direkt vom Diakonat zum Episkopat aufsteigen. Die Nachricht ist in Bezug auf die Zustände der späteren Zeit wichtig, wo in einigen Gemeinden (Rom!) der Archidiakonat die sicherste

---

[1]) Ob die Unterscheidung, die wir in den Gesta apud Zenophilum finden (episcopi, presbyteri, diaconi, seniores), wobei die seniores eine Art von Gemeindevertretung bilden, so alt ist, daß sie auf ursprüngliche Verhältnisse zurückweist, ist mir sehr fraglich. Auch über die Verbreitung der Unterscheidung in Afrika wissen wir nichts (s. Prot. R.-Encykl. Bd. 14[3], S. 163).

Vorstufe für den Episkopat gewesen ist und nicht der Presbyterat. Eine nachweisbare Vorgeschichte besitzt der Archidiakonat in dem 2. Jahrhundert nicht (noch weniger natürlich im ersten; AG 6 gehört nicht einmal ideell hierher); denn die einzige Stelle (Hegesipp bei Euseb. IV, 22: *Ἀνίκητος, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος*), die man anführen kann, läßt verschiedene Auslegungen zu. Doch ist es überwiegend wahrscheinlich, daß eine besondere Affinität dieses Diakons zu dem Bischof hervorgehoben werden sollte. Über die fortwirkende allgemeine Affinität von Bischof und Diakon, die in der neuen Verfassung durch die zwischengeschobenen Presbyter nur bedroht, aber nicht aufgehoben war, sollte kein Streit sein. Das Bischofsamt hat bei seiner Entwickelung zur Monarchie sowohl die Presbyter als auch die Diakonen depotenziert. Jenen entzog es die Vorsteherwürde; sie sind nun nicht mehr *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι* im vollen Sinn. Diese drückte es völlig auf die Stufe von höheren Dienern herab. Über Art und Details der Beförderungen wissen wir aus dem 2. Jahrhundert fast nichts. Für das dritte belehrt uns die Briefsammlung Cyprians. Zeno von Verona (II, 50) gibt an, daß am Osterfest auch die klerischen Beförderungen stattfanden.

Der ordo ist abwärts bei der Stufe der Diakonen noch nicht abgeschlossen. Zwar hat es im 2. Jahrhundert noch keinen geordneten clerus minor gegeben (s. über ihn meine Abhandlung über den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen i. d. Text. u. Unters. II, 5; „servus dei minoris loci“ bei Tertullian, de fug. 11, bezieht sich nicht auf die niederen Weihen), und die Behauptung Abälards (ep. ad Hel. 7), die Kirche habe, wie allgemein bekannt, die ganze Stufenleiter des geistlichen Standes vom Türhüter bis zum Bischof von der Synagoge übernommen, ist unrichtig; aber als die neue Ordnung mit dem Bischof an der Spitze sich entwickelt hatte, wurden dem ordo (im

weiteren Sinn) die viduae[1] (vielleicht auch die virgines, bezw. die Jungfrauen unter den Witwen) sowie in einigen Provinzen die Diakonissen (wir kennen sie für das 2. Jahrhundert nur aus der ep. Plinii ad Traian.) und die Lektoren und Exorzisten hinzugesellt. Für die Lektoren ist das aus Justin, Tertullian, de praescr. 41, aus Apost. Kirchenordnung 3[2], aus Rückschlüssen vom 3. und 4. Jahrhundert her und aus den Weihegebeten zu erweisen, und da der Exorzist lange Zeit hindurch mit dem Lektor zusammengeht, so ist es auch für diesen gewiß. Die merkwürdige Zusammenstellung hat ihren Grund darin, daß beide ursprünglich als charismatische Personen galten (die Lektorfunktion bedingte nämlich eine gewisse Lehrfähigkeit). Da der ordo sie, die noch bestehenden, nicht ignorieren konnte, so mußte er sie in sich aufnehmen. Es war eine Art von Kapitulation. Wie er diese Funktionen später zu klerischen Ämtern umgebildet und mit anderen Stufen, die im 2. Jahrhundert schwerlich schon existierten, kunstvoll verknüpft hat, gehört nicht mehr hierher. Zu den Kapitulationen ist es auch zu rechnen, daß sich der ordo veranlaßt sah, die

---

[1]) Apostol. KO. 5: „Witwen sollen drei eingesetzt werden, zwei, um im Gebet zu verharren für alle, die in Anfechtung sind, und für den Empfang von Offenbarungen, wo nur immer solche notwendig; eine aber, um den von Krankheiten heimgesuchten Frauen beizustehen, die dienstfertig sei, nüchtern, das Nötige den Presbytern meldend, nicht gewinnsüchtig, nicht vielem Weingenuß ergeben, damit sie nüchtern zu sein vermag für die nächtlichen Dienstleistungen und wenn eine sonst ein gutes Werk vollbringen will."

[2]) „Als Lektor soll Einer eingesetzt werden, nachdem er zuvor sorgfältig geprüft ist, kein Schwätzer, kein Trunkenbold noch ein Spaßmacher, von guten Sitten, folgsam, von wohlwollender Gesinnung, bei den Zusammenkünften am Herrentage der erste in der Versammlung, von deutlichem Vortrag und fähig zu klarer Darlegung, eingedenk, daß er den Platz eines Evangelisten verwaltet; denn wer das Ohr des Unwissenden erfüllt, der wird für eingeschrieben erachtet werden bei Gott."

Konfessoren in seine Mitte aufzunehmen, bezw. ihnen ein Amt zu geben. Die Spannung von Amtsträgern und Heroen ist natürlich uralt (s. auch die Andeutungen bei Hermas). Tertullian sagt de fuga 11, der geringe Bruder solle Konfessor werden, „ut maioris loci fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit". Hieran reihen sich viele andere Zeugnisse (namentlich für das Abendland). Derselbe Tertullian erzählt auch, Valentin habe Bischof werden wollen, aber ein anderer sei ihm ex praerogativa martyrii vorgezogen worden (adv. Valent. 4). Hippolyt (bei Euseb. V, 28) berichtet, daß der Konfessor Natalis in Rom zum Bischof gewählt worden sei. Bischöfe konnten sie natürlich nicht alle werden, aber daß sie, wenn sie seit der Mitte des Jahrhunderts in den Klerus aufgenommen wurden, fast ganz unten anfangen mußten, ist für die Höhe bezeichnend, auf der der Klerus damals stand.

Schon Clemens hat im Korintherbrief die Stufen des Amts mit den militärischen Rangstufen verglichen und so die Kirche mit einer großen Armee. Nachdem ein wirklicher Klerus geschaffen war, scheint das Bild, die Rangstufen betreffend, nicht mehr beliebt gewesen zu sein — vielleicht weil es zu zutreffend war. Gewiß, die Kirche war keine Armee, aber die Kleriker waren die Krieger Gottes — in diesem Sinn blieb das Bild stets in Kraft — und waren ein Offizierkorps von bewunderungswürdiger Disziplin und Festigkeit. Der Bischof war jedoch nicht nur dux, dominus, iudex und rex, sondern in erster Linie pastor, magister und sacerdos. *Σωτήρ* aber ist er m. W. nicht genannt worden, und das will viel sagen. Es gab also noch Grenzen!

Neben dieser Armee mußten allmählich die absterbenden alten Apostel, Propheten und Lehrer vollends verschwinden. Sie verschwanden in dieser Ordnung: zuerst die Apostel, aber dann auch die Evangelisten; sie gingen z. T. in den Stand wandernder Asketen über und haben als solche viel-

leicht eine Bedeutung für das werdende Mönchtum gehabt (s. namentlich die pseudoclementinischen Briefe de virginitate). Die Propheten folgten ihnen; sie sind in der großen montanistischen Krise untergegangen. Am längsten haben sich die Lehrer gehalten. Wir finden sie noch am Anfang des 3. Jahrhunderts als Gemeindelehrer in Phrygien und Isaurien (z. B. in Laranda, Ikonium und Synnada, s. Euseb., h. e. VI, 19, 18) sowie in ägyptischen Dörfern, wo sie sogar mit den Presbytern zusammen die Leiter der Gemeinden waren (Euseb. VII, 24, 6).

22. Die klerischen Pflichten und Rechte.

Die Eigenschaften, die man von den Klerikern verlangte, sind beiläufig schon zur Sprache gekommen. Nur nach einer Prüfung *(δοκιμάζειν)* konnten sie angestellt werden, und das Suffragium der Gemeindeversammlung darf auch noch zu dieser Prüfung gerechnet werden (auch guter Ruf bei den Heiden wird von der Apost. KO. verlangt). Daß sie nur einmal verheiratet seien und ihr eigenes Hauswesen in Ordnung haben, wurde auch gefordert. Doch kann die Monogamie im Sinne eines strikten Verbots der successiven Polygamie nicht unverbrüchliches Gesetz gewesen sein; das lehren die Kämpfe Tertullians und Hippolyts; bei den Bischöfen hat man früher und strenger als bei den Presbytern auf Monogamie geachtet (1 Tim. 3, 2 und sonst), ja bereits die Apost. KO. erklärt Unbeweibtheit beim Bischof für erwünscht *(καλὸν εἶναι ἀγύναιος)*; beweibte Bischöfe waren aber noch im 3. Jahrhundert nicht selten. Schon in unserer Periode ist es jedenfalls anstößig gewesen, wenn ein höherer Kleriker zu einer Ehe schritt[1]; aber

[1]) Hippolyt (Philos. IX, 12) schreibt: *ἐπὶ Καλλίστου* (also um 220) *ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα.*

andererseits steht die Apost. KO. mit ihrer Forderung, die verheirateten Presbyter sollten sich ihrer Weiber enthalten, noch allein. Vor der Anstellung von Neophyten wird öfters gewarnt. Für die Presbyter wird ein bejahrteres Alter verlangt (ἤδη κεχρονικότες ἐπὶ τῷ κόσμῳ: Apost. KO); jedoch noch die Synode von Neo-Cäsarea verlangt (im 11. Kanon) nur 30 Jahre (Anfang des 4. Jahrhunderts); die Bestimmung der Apost. Constit. II, 1, Niemand solle in der Regel vor dem 50. Jahr Bischof werden, ist schwerlich jemals, geschweige in der ältesten Zeit, beobachtet worden. Unter den Tugenden, mit denen die Kleriker geschmückt sein sollten, wird die Gastfreundschaft, Uneigennützigkeit, Sanftmut und Nüchternheit besonders hervorgehoben (s. zu dem allen schon die Pastoralbriefe). Sehr wichtig ist der Grundsatz, der schon im 2. Timotheusbrief ausgesprochen ist, daß sich der kirchliche Beamte als Kriegsmann Gottes nicht in weltliche Händel verflechten soll. Damit wurde der Grund zu jener Abkehr von dem Weltlichen gelegt, der dem Klerus als besonderem Stand einen festen Halt gab und ihn von den Laien loslöste, s. meine „Militia Christi“ 1905. — Sofern es auch einen Gemeindedienst der Frauen gab, war er von dem der Männer streng getrennt (s. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche, 1902; von der Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche, 1905; L. Stöcker, Die Frau in der alten Kirche, 1907). Im allgemeinen beobachtet man, namentlich in und nach dem Kampf mit den Gnostikern und Montanisten, daß die Frau im öffentlichen Leben und bei der Erbauung als aktiv tätige zurückgedrängt wird; ja bereits eine sehr alte Redaktion der Apostelgeschichte hat den Kampf gegen Priska und gegen die Frau überhaupt in dem angegebenen Sinne unternommen. Die Figur der Thekla in den „Acta Pauli“ (c. 180), auf die sich die vereinzelten Patrone der Frau in der Kirche beriefen, ver-

mochte ihr die alte Stellung nicht mehr zurückzugeben. An der Zurückdrängung der Frau war sowohl das antike Schicklichkeitsgefühl, als auch der wachsende hieratische Charakter des Gottesdienstes und der Verfassung beteiligt sowie angeblich auch die procacitas der gnostischen Frauen und die Ansprüche der montanistischen Prophetinnen[1].

Wo sich ein Stand mit besonderen Pflichten entwickelt, entwickeln sich auch Standesrechte. Das oberste Standesrecht der Kleriker war der Anspruch auf eine besondere Ehre und auf Gehorsam (1 Clem.). Das zweite Standesrecht war das Recht, den Unterhalt aus dem Amte zu ziehen, d. h. von den Gemeindegliedern zu fordern (s. o., Paulus). Das dritte Standesrecht waren Ehrenplätze im Gottesdienst (für den Bischof und die Priester; sie saßen, während die anderen standen). Das vierte Standesrecht war, daß Anklagen gegen die Kleriker erschwert waren (s. o. 1 Tim.). Die Bedeutung des zweiten Standesrechts wurde dadurch noch erhöht, daß die Gemeindekasse ganz unter der Disposition des Bischofs stand (über eine dunkle Stelle, ein Aufsichtsrecht der Presbyter betreffend, s. zu

---

[1]) Eine merkwürdige, aber dunkle Stelle über die *διακονία* der Frauen steht Apost. KO. 8: „Nützlich ist es den Weibern einen Dienst zu bestellen .... Als der Lehrer das Brod und den Becher forderte und sie segnete mit den Worten: „Das ist mein Leib und das Blut“, da gestattete er den Frauen nicht, sich mit uns zusammenzustellen — Martha sagte: „Um Maria's willen, weil er sie lächeln gesehen hatte“; Maria sprach: „Ich habe nicht eigentlich gelacht, sondern ich erinnerte mich der Worte unseres Herrn und freute mich; ihr wißt ja, daß er uns [die letzten 17 Worte finden sich nur in der syrisch-malabarischen Rezension] vorhergesagt hat, als er noch lehrte, daß das Schwache durch das Starke gerettet werden soll .... den Frauen ziemt es nicht in stehender Haltung zu beten, sondern auf der Erde sitzend .... Wie vermögen wir nun, die Frauen anlangend, Dienstleistungen zu bestimmen, außer etwa den Dienst, daß sie den bedürftigen Frauen zu Hilfe kommen?“

Apost. KO. c. 2). Näheres über die Gemeindekasse und das Gemeindevermögen hier darzulegen, verbietet sich, weil die spärlichen Stellen, die wir aus dem 2. Jahrhundert besitzen, nur im Zusammenhang mit den Quellenstellen des 3. Jahrhunderts behandelt werden können. Fest steht, daß die Gemeindekasse prinzipiell Armen- und Unterstützungskasse war, also „Gotteskasten". Feste Gehalte bezogen die einzelnen Kirchenbeamten so wenig wie der Bischof. Hippolyt beurteilt es als eine greuliche Neuerung, daß die schismatische Kirche der Theodotianer in Rom ihrem Bischof einen monatlichen Gehalt aussetzte (bei Euseb. V, 28). Überschlägt man die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse, so erscheint diese Maßregel wirklich als etwas sehr Ungehöriges und Übles (hat sich der Bischof, der Opferwilligkeit der Gemeinde mißtrauend, die Summe garantieren lassen?).

23. Verfassungsbildung und soziale Lage.

Die alten Christen in Palästina sind „Ebionim" genannt worden oder haben sich selbst so genannt, und daß die Kirche auch im römischen Reich zu einem großen Teil aus Armen bestand und in den unteren Klassen wurzelte, lehren die Zeugnisse bis Minucius Felix. Indessen tritt die Armut der Christen und ihre gedrückte soziale Lage in den Quellen keineswegs so deutlich hervor, wie man das erwarten sollte. Der Grund hierfür ist m. E. nicht bloß darin zu suchen, daß die alten Christen in ihrem religiösen Idealismus über die ökonomischen Schwierigkeiten sich hinwegsetzten und ihnen wenig Beachtung schenkten, sondern auch darin, daß die christliche Bewegung doch nicht vorherrschend in der niedrigsten Schicht ihre Anhänger zählte, sondern in dem kleinen Mittelstand. Aus dem Hirten des Hermas scheint man dies schließen zu müssen, aber auch aus der ganzen ältesten christlichen Literatur, die bei den Adressaten eine gewisse Bildung voraussetzt. Sollte aber doch die niederste

Volksschicht die stärkste in der Kirche gewesen sein, so wäre der Beweis geliefert, daß das Christentum diese geistig auf eine höhere Stufe gehoben hat, ohne doch ihre ökonomische Lage wesentlich zu ändern; denn die Signatur der Christengemeinden ist nicht proletarisch. Eine wesentliche Änderung der ökonomischen Lage der einzelnen Christen durch die Hilfe der Gemeinschaft ist nicht anzunehmen, da eine solche durch Gaben und Almosen nicht erfolgen kann und da das Christentum kein Interesse an einer solchen allgemeinen Hebung zeigt, auch augenscheinlich direkt und generell nichts für sie getan hat. Wohl aber wurden in patriarchalischer und brüderlicher Weise Vielen Hilfeleistungen zu teil in allen denkbaren Nöten des Lebens, und Verbesserungen im einzelnen mögen zahlreich stattgefunden haben; auch mag die Ermahnung zur Arbeit und das Pflichtgefühl, Arbeitslosen Arbeit zu schaffen manchen Segen gestiftet haben. Die Frage, ob die Verfassungsentwickelung etwas mit der Rücksicht auf die ökonomische Lage der Gemeindebildung zu tun hat, kann man partikular und bedingt bejahen. Zwar ist das Amt der Episkopen und Diakonen zunächst höchst wahrscheinlich aus dem Bedürfnis des eucharistischen Gottesdiensts entstanden; aber eben mit diesem und der zu ihm gehörigen Gabendarbringung war von Anfang an die Sorge für die Armen, Kranken, Hilflosen usw. aufs engste verknüpft. Die Bischöfe erscheinen daher sofort auch als die Vorsteher der Armen und die Diakonen als die Pflegenden. Diese Funktionen sind ihnen wesentlich, und deshalb muß ihr Amt auch als ein charitativ-ökonomisches betrachtet werden. Jede Christengemeinde war prinzipiell auch ein Hilfsverein (zunächst für die eigene Gemeinde, aber weiter auch für die zureisenden Brüder und endlich auch für notleidende andere Gemeinden), und die Amtsträger in der Gemeinde waren ihrer Bestimmung nach auch Armenpfleger

(Näheres darüber und speziell über die besonderen Leistungen der römischen Gemeinde s. in meiner Missionsgesch. I^2, S. 127—172); aber eine organisatorische Entwickelung, die die weitere Entwickelung des Amts beeinflußt hätte, hat nicht stattgefunden. An die weiblichen Pflegerinnen (Witwen und Diakonissen) sei auch hier erinnert. Im allgemeinen ist Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirche (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1907, zu vergleichen.

24. Die Bildung des kirchlichen Rechts.

Die Kirche als Transformation der Judenkirche und der Synagoge hatte eben dadurch auch den Antrieb zu gewissen Rechtsbildungen sowie zu den Formen, in die sie die Rechtsbildungen faßte, in sich, weil sie die Nachfolgerin einer in Rechtsformen verfaßten heiligen Gemeinschaft war (oder vielmehr sie enthüllte sich als die Vollendung eben dieser Gemeinschaft). Als das wahre „Volk Gottes“ war die Christenheit „Theokratie“; es ist jedoch bewunderungswürdig, daß sie die theokratischen Formen des alten Volks fast ganz abwarf, um sie erst von der Zukunft zu erwarten, in der Gegenwart aber von dem Geist, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe hauptsächlich lebte. Immerhin war sie aber doch latente und z. T. auch tatsächliche Theokratie, und damit war göttliches Kirchenrecht in ihr gesetzt. Eine Rechtsbildung war ferner, wie schon angedeutet, auch dadurch gegeben, daß die Kirche Beschlag auf das gesamte Leben und Denken ihrer Gläubigen legte (sowie auf ihr gesellschaftliches Verhältnis zueinander) und alles einer von der Religion bestimmten, von der Liebe ausgewirkten festen Ordnung zu unterwerfen suchte (vgl. z. B. die sog. „Haustafeln“ in den paulinischen Briefen). Indessen sind dies nicht die stärksten Wurzeln der gemeinen Rechtsbildung. Sie liegen — abgesehen von den bereits nachgewiesenen

verfassungsrechtlichen Bildungen — auf einem anderen Boden (s. meine Abhandlung „Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche" in der „Kultur der Gegenwart" 1905). Die Kirche sah sich einem hochkultiviertem Staate gegenüber, zu dessen Rechte sie aber von Anfang an ein eindeutiges Verhältnis nicht zu gewinnen vermochte. Hätte sie ihn in jeder Beziehung negiert, so wäre sie bald von ihm zertrümmert worden. Hätte sie einfach auf ihn eingehen können, so wäre es zu einer eigenen Rechtsbildung nur in sehr bescheidenem Umfang gekommen. Eben weil ihr Verhältnis zu ihm ein kompliziertes war, weil sie sich zugleich ihm unterordnete (Rö 13) und ihn bekämpfte (Jo-Apk, etc.), ihn sich unbewußt zum Vorbild nahm und ihn negierte, kam es zu dauernden, den profanen entsprechenden Rechtsbildungen in ihrer Mitte. Prinzipiell hat Sohm Recht: die Negation der Welt, die Überweltlichkeit, die brüderliche Gleichheit und das Bewußtsein charismatischer Leitung duldeten eigentlich überhaupt keine der profanen analoge und ihr gleichartige Rechtsbildung. Liest man z. B. Hermas, Simil. 1 f. und verwandte Stellen, so muß man zu dem Glauben kommen, diese Kirche verwerfe mit dem Privatbesitz überhaupt jede Rechtsordnung; aber nicht einmal bei Hermas ist es so gemeint — Besitz plus Almosengeben ergeben auch nach ihm einen erlaubten Zustand —, und die Mehrzahl der Christen erkannte die gewordenen Rechte des Standes und Besitzes als gestattete Güter an (trotz aller Deklamationen gegen das von der Idololatria durchsetzte Saeculum) und bemühte sich sehr bald um eine schrittweise Verbesserung. Könnte man als grasfressendes und nacktes Tier in den Bergen leben, ruft Irenäus aus (IV, 30, 3) — nur dann wäre man berechtigt, mit dem Besitz auch allen Handel und Wandel und die staatlichen Ordnungen des Friedens, welche das Recht schafft, als Unrecht zu negieren; aber ein Ideal ist ihm das nicht!

Das kirchliche Recht (im weiteren Sinn und auf die natürlichen Lebensverhältnisse bezogen) entstand also hauptsächlich aus der Notwendigkeit, für die Rechte und Rechtsordnungen, die im Staate galten und die man nicht anerkennen konnte, andere analoge zu substituieren und die, welche man anerkennen konnte, zu verbessern. Es entstand durchaus nicht als ein prinzipielles Unternehmen, sondern entwickelte sich langsam, sozusagen von Fall zu Fall. In der ersteren Richtung ist schon Paulus tätig gewesen, wenn er es den Christen untersagt, vor den weltlichen Gerichten Recht zu suchen, und sie anweist, sich an befähigte christliche Brüder zu wenden (1 Ko 6). Aber die ganze Schöpfung der kirchlichen Verfassung mit ihren Beamten bis zur Entwickelung des monarchischen Episkopats in jeder Lokalgemeinde ist als eine Rechtsbildung aufzufassen, die auch darum entstanden ist, weil man die bestehenden Organisationen mit ihren Beamten nur sehr bedingt und in engen Grenzen anzuerkennen vermochte. Die Kirche, von der Ordnung und Festigung des Hauses und der Bildung kleiner Gesinnungsgemeinschaften ausgehend, schreitet so — über das freie Vereinswesen hinweg — bis zur städtischen Verfassung vor und schiebt sich allmählich in diese ein. Die lokale Organisation: der Bischof, das Presbyterkollegium, die Diakonen usw. — wirkt sofort als Rivale der städtischen Verfassung, wenn sie auch ohne diese bewußte Absicht und nicht als Nachbildung entstanden ist. Aber daß sie der städtischen Verfassung so ähnlich wurde, ist doch kein bloßer Zufall[1]. Auf dieser Linie ist

[1]) Ich stimme Ramsay (The church in the Roman Empire, 1893, p. 361) völlig bei, wenn er schreibt: „The administrative forms in which the Church gradually came to be organised were determined by the state of society and the spirit of the age. In the conflict with the civil Gouvernment these forms were, in a sense, forced on it; but it would be an error to suppose that they were

die Entwickelung fortgeschritten zur Provinzialverfassung (s. u.) und weiter zur Reichsverfassung, immer halb negierend, halb zustimmend, aber eben deshalb durch Nachahmung oder Rezeption dieser Formen sie im und am Staate negierend — die sicherste Methode, um den Staat zugleich auszuhöhlen und zu unterminieren. Auf der anderen Linie aber (Verbesserung der sittlich-rechtlichen öffentlichen Ordnungen) geht die Kirche vielfach durch ihre moralische Praxis, die hin und her auch durch formierte Bestimmungen bekräftigt wird, der staatlichen Rechtsentwickelung des 2.—4. Jahrhunderts (Sklavenrecht, Schutz der Ehe, Verschärfung der Ahndung der geschlechtlichen Sünden und Verbrechen, Armengesetzgebung, Ausgleich der Stände usw.) voran und läßt ihn, seitdem sie selbst (Mitte des 3. Jahrh.) als große öffentliche Macht sich enthüllt hat, als rückständig erscheinen. Auch hier bringt also die Entwickelung des Rechts in der Kirche den Staat in eine Zwangslage, aus der er sich nur durch Anerkennung und Privilegierung der Kirche zu retten vermag. Das alles sieht man schon im 2. Jahrhundert sich anbahnen, in welchem die Kirche bereits sozusagen die Stadt erobert hat, die Eroberung der Provinz beginnt und dem Kaiser und dem Reich durch ihre Apologeten mitteilt, daß ihnen nichts übrig bleiben wird, als sich die geistliche und sittliche Herrschaft der Kirche gefallen zu lassen. — In die Zivilstandsgesetzgebung des Staates hat zuerst der römische Bischof Kallist scharf eingegriffen durch

---

forced on it in mere self-defence against a powerful enemy. They were accepted actively, not passively. The Church gradually became conscious of the real character of the task which it had undertaken. It came gradually to realise that it was a world-wide institution, and must organise a world-wide system of administration. It grew as a vigorous and healthy organism, which worked out its own purposes, and maintained itself against the disintegrating influence of surrounding forces; but the line of its growth was determined by its environment."

die Bestimmung, die Hippolyt (Philos. IX, 12) so wiedergegeben hat: *Γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ γε ἐκκαίοιντο ἀναξίᾳ ἢ ἑαυτῶν ἀξίαν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τὸ νομίμως γαμηθῆναι* [es handelte sich also um vornehme christliche Jungfrauen, die einen christlichen Mann gleichen Standes nicht bekommen konnten, einen heidnischen nicht nehmen, aber auch ihren Stand nicht durch eine Mesalliance verlieren sollten], *ἔχειν ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην, εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην.* Der Bischof schafft also Ehen, die die Kirche anerkennt, während sie vor dem staatlichen Forum ungiltig sind!

Das kirchliche Recht (im engeren Sinn) = ius ecclesiasticum (s. meine Abh. i. d. Sitz.-Ber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1903, 26. Febr.) geht in seinen Anfängen auch schon in das 2. Jahrhundert zurück. Die Vorstellung, daß die Kirche „iura" bezw. ein „ius" besitze, ist älter als der hierarchische Kirchenbegriff; sie ist u. W. zuerst von Tertullian auf verschiedene Funktionen der Kirche, vor allem aber auf die potestas clavium angewendet worden. Diese ist der Kirche von Christus gegeben. Die spezifische Vorstellung eines „ius ecclesiae" ist an der Schlüsselgewalt erwachsen, und die Ausbildung des Bußverfahrens, welches dem Prozeßverfahren verwandt ist, hat naturgemäß diese Vorstellung zur Entwickelung gebracht und gekräftigt (die Priester erscheinen als iudices; also verfahren sie nach einem „ius"). In Afrika sowohl wie in Rom ist die potestas ligandi et absolvendi das ius der Kirche und wird auch so genannt (Tertullian, de pudic. 21). Außerdem braucht Tertullian das Wort „ius" „iura" von der Kirche, weil ihr genossenschaftlicher Charakter zukommt, sowie im Sinne des Beamtenrechts: Der Brudername, der „Friede", die Gastfreundschaft sind „iura" in der Kirche (de praescr. 20). Die Kirchen „miscent (inter se) unius institutionis iura" (l. c. 27).

Den Frauen kommt das ius docendi nicht zu (de bapt. 1). Das „ius baptizandi“ haben der Bischof, die Kleriker bezw. auch die Laien (l. c. 17). Die Häretiker „nullum ius capiunt Christianarum litterarum“ (de praescr. 32).

25. Die Verfassung häretischer Gemeinschaften und des Montanismus.

Auf die Verfassung häretischer Gemeinschaften und der Montanisten muß hier noch ein Blick geworfen werden, wenn es auch nur Weniges ist, was wir von ihnen wissen. Soweit jene in der Form von bloßen Schulen existierten (Tertullian, de praescr. 42: „plerique nec ecclesias habent“), bieten sie in diesem Zusammenhang kein Interesse; sie sind wie Philosophenschulen, manche mit einer fast abgöttischen Verehrung des Meisters (s. d. Karpokratianer und Elkesaiten), gruppiert. Aber andere waren in der Form von Kirchen, andere in der Form von Mysterienvereinen organisiert (für beide spielte die Überlieferung eine ebenso große Rolle wie in der großen Kirche). Ersteres gilt sicher von den Marcioniten; auch die Gegner haben nicht geleugnet, daß sie eine Kirche sind und Kirchen haben (Tertullian, adv. Marc. IV, 9: „faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae“). Es war nicht zu leugnen; denn sie hatten nicht nur ihre zahlreichen Märtyrer (Euseb. V, 16, 21 und sonst), sondern auch ihre Bischöfe und Presbyter (Beispiele Acta Pionii 21, Euseb., de mart. Pal. 10; Presbyter auch auf einer marcionitischen Kirchengebäude-Inschrift aus der Nähe von Damaskus; das Gebäude heißt auf der Inschrift merkwürdigerweise „*Συναγωγή*“), ihre Gläubigen und Katechumenen. Nach Adamantius (p. 16) nannten die Marcioniten den Marcion ihren Bischof. Aber obgleich sie somit vieles mit der kirchlichen Organisation teilten, waren sie weniger zeremoniell wie diese, und die Ordnungen waren absichtlich nicht so feste. Die Schilderung der häretischen Verfassung

bei Tertullian, de praescr. 41 f. geht nachweisbar hauptsächlich oder ausschließlich auf die Marcioniten. Hier aber heißt es: „Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint ... simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cuius penes nos curam lenocinium vocant. ... ipsae mulieres haereticae quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. nunc neophytos collocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ... itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt ... ceterum nec suis praesidibus reverentiam noverunt". Diese Schilderung wird von Epiphanius und Hieronymus z. T. bestätigt. Jener sagt (h. 42 p. 304): *μυστήρια παρ' αὐτῷ ἐπιτελεῖται τῶν κατηχουμένων ὁρώντων* (vgl. 305), und dieser bemerkt, Marcion habe sich für die Vermischung von fideles und catechumeni auf Ga 6, 6 berufen *(κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς)*. Die dunkle Angabe des Letzteren (ep. 133, 4): „Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet") bekräftigt es, daß Frauen in dieser Kirche lehren durften. Vgl. Epiphanius (p. 305): *δίδωσι καὶ ἐπιτροπὴν γυναιξὶ βάπτισμα διδόναι,* Esnik: „Marcion ging so weit, daß er selbst den Frauen sogar anempfahl zu taufen, was keiner der früheren Häretiker zu tun wagte ... keiner ließ sonst die Frauen zum Priestertum gelangen". Die ideale Kirche war für Marcion eine hohe Potenz (Ga 4, 26 las er *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν γεννῶσα εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν*), aber den stärker sich

entwickelnden Ritualismus der großen Kirche verschmähte er (Doch hatte er auch seinen Ritualismus, wenn er z. B., wie mehrfach bezeugt, seine Jünger am Sabbath fasten ließ, um dem Judengott zu trotzen). Propheten und Prophetinnen gab es bei Marcion, wie es scheint, nicht, wohl aber bei Apelles, den Basilidianern, Marcianern u. a. Das Gegenbild zur lockeren Verfassung der marcionitischen Kirche bildeten die als Mysterienvereine organisierten christlichen Sekten. Am Besten kennen wir die Marcianer (Iren. I, 13 f.). Hier hat man mutatis mutandis den späteren katholischen Bischof, der imstande ist, das geheimnisvolle Opfer zu vollziehen, an dessen Person Kräfte der Gnade gebunden sind — die Spendeformel lautet: *μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς χάριτος . . . λάμβανε ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ χάριν . . . λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον,* dann von der Empfängerin: *εὐχαριστεῖ Μάρκῳ τῷ ἐπιδιδόντι τῆς ἰδίας χάριτος αὐτῇ* — und durch dessen Vermittelung allein man zur Vereinigung mit Gott gelangen kann. Die *ἀπολύτρωσις* (I, 21, 1) wird nur vom Mystagogen erteilt. Ähnliches in den koptisch-gnostischen Schriften. Aber auch bei den Valentinianern zerfielen die „*μαθηταί*“ in Jünger verschiedener Grade; stufenmäßig stieg man zum Anteil an den höchsten Erkenntnissen auf (s. die ep. Ptolemaei ad Floram). Umgekehrt proklamierte Epiphanes, der Sohn des Karpokrates, über Plato hinausgehend, den Kommunismus und die Abschaffung jedes menschlichen Gesetzes (bei Clem., Strom. III, 2, 6 f.: *ἡ ἰδιότης τῶν νόμων τὴν κοινωνίαν τοῦ θείου νόμου κατέτεμεν καὶ παρατρώγει*). Ob in der Sekte die Anarchie wirklich durchgeführt war, wissen wir nicht.

Aus der Organisation der montanistischen Gemeinden in Phrygien auf alte Stufen der allgemeinen kirchlichen Organisation zurückzuschließen, ist nicht wohl statthaft. Das gilt auch von den Rechten, die sie den Frauen einräumten; denn so weit ist auch die älteste Kirche nie gegangen (Epiphan. h. 49, 2: *ἐπίσκοποι παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ*

πρεσβύτεροι γυναῖκες, καὶ τὰ ἄλλα· ὡς μηδὲν διαφέρειν φύσιν· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ, vgl. Ambrosiaster zu 1 Ti 3, 11). Wir haben zwei Gruppen von Nachrichten über die montanistische Organisation; die eine bezieht sich auf die allerfrühste, die andere auf eine späte Zeit. Dort heißt es, daß Montanus — er schaltete als Werkzeug des Parakleten (zusammen mit den beiden Prophetinnen) mit unbedingter Autorität — die Gläubigen nach Pepuza (in die Wüste) geführt habe, um daselbst den wiederkehrenden Christus zu erwarten. Um die Gemeinde der Heiligen zu vergrößern (und zu ernähren?), stellte er Männer an, die bei seinen Anhängern Gaben zu sammeln hatten (Euseb. V, 18, 2: *ὁ πρακτῆρας καταστήσας . . . ὁ ἐπ' ὀνόματος προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος,* s. 18, 7), die auch zur Besoldung der Propagandaprediger dienten *(ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον).* Sicherlich ist diese Organisation eine ganz vorübergehende gewesen und hat außerdem in den zugebilligten Gehältern kein altertümliches Element. Sodann berichtet Hieronymus (ep. 41, 3): „apud nos apostolorum locum episcopi tenent; apud eos episcopus tertius est; habent enim primos de Pepusa Phrygiae patriarchas, secundos, quos appellant cenonas, atque ita in tertium i. e. paene ultimum locum episcopi devolvuntur". Diese Organisation ist augenscheinlich jung und wird zu der Zeit, da Hieronymus schrieb, in den montanistischen Gemeinden Phrygiens bestanden haben. Interessant ist sie vor allem dadurch, daß sie keine monarchische Spitze hat und daß die Bischöfe an dritter Stelle stehen, d. h. diese Organisation bestätigt es, daß ursprünglich etwas ganz Neues geschaffen werden sollte, nämlich eine Universalorganisation der Kirche in Pepuza. Daher konnten die lokalen Bischöfe, soweit sie die neue Prophetie anerkannten, nur als Annexe angeheftet werden, nachdem man wohl oder übel gezwungen war, mit ihnen zu rechnen. Die

„Patriarchen“ werden wohl dem Montanus und den beiden Prophetinnen entsprechen sollen (aber schon der Name besagt, daß sie schwerlich ursprünglich so genannt worden sind), und die „Cenones“ (= *κοινωνοί*) wahrscheinlich den ersten Genossen der Propheten, die ja auch eine große Rolle gespielt hatten. Man hat also wohl die älteste Organisation der Sekte kopieren wollen. Rätselhaft ist die Angabe bei Epiphanius (h. 49, 2): *πολλάκις ἐν τῇ αὐτῶν ἐκκλησίᾳ εἰσέρχονται λαμπαδηφοροῦσαι ἑπτά τινες παρθένοι λευχείμονες, δῆθεν ἐρχόμεναι ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ.* Eine ständige Einrichtung scheinen diese sieben Jungfrauen nicht gewesen zu sein. Epiphanius hat wohl selbst nicht gewußt, was die abgerissene Kunde bedeuten sollte.

26. Der provinzielle Zusammenschluß der Kirchen. Die Synoden.

Noch ein wichtiger Punkt in der Organisation der Kirchen in der ältesten Zeit bedarf der Aufmerksamkeit. Es ist in dem ersten Teil dieser Darstellung wiederholt die fundamentale Antinomie und Spannung betont worden, welche die Entwickelungsgeschichte der Verfassung beherrscht: die Gemeinde als Missionsgemeinde, als Schöpfung eines Apostels, als sein Werk (Universalorganisation), und wiederum die Gemeinde als in sich geschlossene Lokalgemeinde (als solche aber auch Abbild und Auswirkung der himmlischen Kirche). Als Schöpfung eines apostolischen Missionars ist die Gemeinde ihrem Stifter verantwortlich, ist von ihm abhängig und verpflichtet, die Grundsätze einzuhalten, die er bei seiner gemeindestiftenden Tätigkeit überall befolgt und die in der allgemeinen Kirche gelten. Als geschlossene Lokalgemeinde ist sie weniger und mehr — einerseits etwas, was in seiner konkreten irdischen Existenz und Vereinzelung eigentlich nicht sein sollte (*παροικία* s. o.), andererseits aber Auswirkung des Ganzen im

Teil; in dieser Hinsicht trägt sie die Verantwortung selbst und hat niemanden über sich als den himmlischen Kyrios (gerät also in eine gewisse Spannung zu dem Apostel, der auch den *κύριος* und die Gesamtkirche vertritt). Durch ihren apostolischen Stifter ist die Gemeinde eine unter den anderen von ihm gestifteten Gemeinden und hat mindestens keine volle Selbständigkeit; als *ἐκκλησία θεοῦ* steht sie für sich, und jede Beziehung zu anderen Gemeinden liegt in der Sphäre der Freiwilligkeit. Paulus hat Beides gewollt, die Abhängigkeit der Gemeinde und ihre Selbständigkeit zugleich. Darin liegt die Antinomie.

Aber in diese Spannung und zwischen den Gegensatz der Universal- und der Lokalorganisation schob sich von Anfang an ein dritter Faktor ein, erst fast unmerklich, dann immer deutlicher — nur vorübergehend war er in der Gruppenbildung der von einem und demselben Apostel gegründeten Gemeinden gegeben —: das war der innere und äußere Zusammenhang der in einer Provinz liegenden Gemeinden. Bereits die paulinischen Briefe, der 1. Petrusbrief, die Apostelgeschichte und die Apokalypse bieten dafür die Belege. Dem Apostel Paulus gliederte sich sein Missionsgebiet ebenso nach Provinzen, wie nach der Apostelgeschichte Judäa, Samaria, Syrien, Cilicien etc. als christliche Provinzen erscheinen (z. T. als zusammengehörige). Sein Kollektenwerk betreibt der Apostel, indem er die Gemeinden je einer Provinz zusammenfaßt; er faßt Korinth und Achaja zusammen, die galatischen Gemeinden (an sie als eine Einheit hat er auch einen Brief gerichtet), die asiatischen und macedonischen, ebenso wie Johannes die asiatischen (dazu vgl. die Stellung des Titus in Kreta, des Philippus in Phrygien, wohl auch des Timotheus in Asien). Auch weiter finden wir es so. Ignatius sorgt nicht nur für die antiochenische, sondern mit ihr auch für die syrische Kirche. Dionysius von Korinth schreibt an die Gemeinden

auf Kreta und an die Gemeinden im Pontus. Von Lyon aus schreiben die Brüder an die Brüder in Asien und Phrygien, und die Kirchen Asiens stehen dem Irenäus als eine geschlossene Einheit vor Augen. Fast immer ist die Hauptstadt der beherrschende Mittelpunkt auch der kirchlichen Provinz gewesen. Jerusalem — so lange es bestand — Antiochien, Korinth, Rom, Karthago und Alexandria greifen aber noch über die nächste Provinz hinaus, sowohl kraft ihrer Bedeutung als Großstädte, als auch kraft der energischen christlichen Tätigkeit, die sie entfalteten. Für Jerusalem und Rom braucht das nicht erst erwiesen zu werden. Antiochien griff nach Cilicien, Mesopotamien und Persien über, Karthago bis nach Mauretanien, Alexandria in die Pentapolis. Ephesus ist freilich lange Zeit hindurch nicht die kirchliche Metropole Asiens allein gewesen — Smyrna und andere Städte rivalisierten mit ihm —, aber auch das war nur die natürliche Folge der politischen Verfassung Asiens.

Ein Doppeltes war die Folge dieses Tatbestandes. Erstlich gewann die Provinzialeinteilung des Reichs und mit ihr der provinziale Geist auf die Kirche Einfluß[1]. Indem sie durch natürliche Umstände genötigt wurde, auf sie einzugehen, entwickelt sich nicht nur ein provinziales Christentum, sondern auch ein provinziales Kirchentum, d. h. die Kirche muß ihre Organisation, die vom *οἶκος* zur *πόλις* aufgestiegen war, volens nolens zur *ἐπαρχία* entwickeln. Zwischen die mehr oder weniger ideale Gesamtkirche und die Lokalkirche schiebt sich die Provinzialkirche. (Vorübergehend

---

[1]) Vgl. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie S. 11 ff.: „So lag in der Art der Verbreitung des Christentums zugleich der engste, wenn auch unbewußte Anschluß an die Organisationen des Staates." Die politischen Organisationen des Staates aber waren ihrerseits wiederum durch die Grenzen der unterworfenen Nationen und Reiche und deren Eigenart bestimmt.

und am Anfang deckte sich die durch einen Apostel vertretene Gesamtkirche mit der durch denselben Apostel vertretenen Provinzialkirche, und beide hielten die selbständige Ausbildung der Lokalkirchen nieder, vgl. das Wirken des Johannes in Asien). Aber auch die Provinzialkirche weist fast schon im Momente ihrer Entstehung über sich selbst hinaus auf die Diöcesan- oder Patriarchalkirche, weil Antiochien nicht nur die syrische Stadt, sondern auch die orientalische, Alexandrien nicht nur die ägyptische Stadt, sondern auch die libysche etc., Rom nicht nur die italienische Stadt, sondern auch die abendländische, ja die ökumenische ist. Zweitens aber gewann der Bischof der Provinzialhauptstadt einen zunächst faktischen, bald aber durch rechtliche Attribute fixierten Supremat in der Provinz[1]. Gegen Duchesne habe ich (Missionsgesch. I^2, S. 373 ff.) gezeigt, daß er diesen Supremat nicht als der ursprünglich einzige Provinzialbischof gewann — als hätte es im Anfang nur je einen Bischof in der Provinz gegeben —, sondern als Metropolit neben und über anderen Bischöfen (vorbehalten bleibt, daß hier und dort am Anfang nur ein Bischof in einer Provinz war, weil die kleine Zahl von Christen weitere Gemeindegründungen zunächst nicht zuließ; vorbehalten bleibt auch die besondere Organisation in Ägypten, wo sich der monarchische Episkopat wahrscheinlich überhaupt erst spät entwickelt hat und, nachdem er für Alexandrien gewonnen war, langsam von dort aus in den schon verhältnismäßig großen, bisher kollegial verwalteten Gemeinden

[1]) Es liegt ein uralter, sich von selbst einstellender Grundsatz der Bestimmung Conc. Antioch. (341) can. 9 zu Grunde: *τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα ἐπίσκοπον .... τὴν φροντίδα ἀναδέχεσθαι πάσης τῆς ἐπαρχίας, διὰ τὸ ἐν τῇ μητροπόλει πανταχόθεν συντρέχειν πάντας τοὺς τὰ πράγματα ἔχοντας.* Daß der älteste Bischof der Provinz an die Spitze trat, ist m. W. nur für Numidien und Pontus zu belegen. Doch spielte das Amtsalter auch sonst eine gewisse Rolle auf den Synoden.

eingeführt wurde; der alexandrinische Bischof ist wirklich eine Zeitlang der Bischof Ägyptens, weil der einzige, gewesen und hat daher auch in der Folgezeit als Metropolit eine besonders große Gewalt besessen; umgekehrt zeigt das konservierte Recht der alexandrinischen Presbyter, den Bischof zu wählen und zu weihen, noch immer die alte Verfassung). Die Metropolitanverfassung mit den Vorrechten des Metropoliten kündigt sich nicht nur im 2. Jahrhundert an, sondern ist in deutlichen Zügen, wenn auch rechtlich noch nicht fixiert, bereits vorhanden. Die Vorrechte des Metropoliten weisen aber ebenso über sich selbst hinaus auf den Universalbischof, den episcopus episcoporum (wie ihn schon Tertullian nennt) d. h. den römischen Bischof, wie die kirchliche Metropolitanverfassung als Provinzialverfassung auf die zukünftige kirchliche Reichsverfassung weist.

Mächtige Stützen empfing die Metropolitanverfassung durch die Praxis, daß die Bischöfe der Provinzialhauptstädte den brieflichen Verkehr und Austausch der Gemeinden untereinander leiteten, und durch die Einrichtung der Synoden. Daß diese in Asien (montanistische Kämpfe, Osterstreit) aufgekommen sind, ist nicht zufällig, sondern in den dortigen politischen Verhältnissen begründet. Eben deshalb ist es aber auch nicht wahrscheinlich, daß sie sich direkt aus den alten und fortbestehenden Gemeindeversammlungen entwickelt haben (Sohm). Aber ein Zusammenhang ist wohl anzunehmen, da die Praxis, Abgesandte fremder Gemeinden zur Gemeindeversammlung heranzuziehen, nachweisbar ist. Auch das Selbstbewußtsein und der Anspruch, die Gemeindeversammlung dürfe des Beistandes des hl. Geistes sicher sein und könne in seinem Namen sprechen (s. o.), ist auf die Synoden übergegangen. Über ihre Aufgaben s. Euseb. V. 16, 10; Tertull., de ieiun. 13: „Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur,

et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur"; de pudic. 10: „[Pastor Hermae] ab omni concilio ecclesiarum inter apocrypha et falsa iudicatus". Ursprünglich wahrscheinlich — gewiß ist das nicht — auch Laien zu ihren Mitgliedern zählend (s. Euseb. l. c.), wurden sie bald Bischofssynoden, wenn auch die übrigen Kleriker nicht ausgeschlossen waren. Den Landtagen ähnlich, aber diese unnützen Versammlungen weit hinter sich lassend, erhielten sie durch das Gewicht der Fragen, die verhandelt wurden, die höchste Bedeutung (erst später im Abendland), und das ist wieder ein Beweis, wie stark hier alles von der politischen Organisation abhängig ist; denn im Abendland spielte das Landtagswesen keine wichtige Rolle[1]. Die

[1]) Über den Einfluß der römischen politisch-kultischen Organisation (Kaiserkult) auf die kirchliche Organisation hat zuletzt Lübeck (a. a. O. S. 17—45) ausführlich gehandelt, nachdem Desjardins, Barthélemy, Monceaux und Perrot (gegen sie Beurlier, Essai sur le culte rendu aux empereurs romains, 1890 p. 317, und Duchesne, Origines du culte chrétien[2] p. 19) einen tiefgreifenden Einfluß von Anfang an behauptet hatten. Ich vermag von diesem Einfluß nichts zu erkennen außer unwillkürlichen, freilich nicht unwichtigen, Analogie-Bildungen auf christliche Seite (der Kaiserkult war auf der Provinzialeinteilung des Reichs auferbaut). Selbst dem Nachweise Lübecks, daß die sieben Städte der Johannes-Offenbarung sämtlich Zentralstätten des Kaiserkults waren, vermag ich eine Bedeutung nicht beizumessen, auch wenn dieser Nachweis durchweg gelungen wäre. Richtig aber ist, daß der kirchliche Metropolit allmählich zum Rivalen des provinzialen Oberpriesters werden mußte, der die staatskultischen Zeremonien vorzunehmen hatte und die Landtage leitete; und weil in Kleinasien der Ursprung der neuen Art kaiserlicher Verehrung lag, so trat auch dort die Rivalität der Organisation des alten und des neuen Kults am frühesten und deutlichsten hervor. Später hat übrigens umgekehrt die heidnisch-politische Sakral-Organisation von der kirchlichen zu lernen gesucht (unter Maximinus Daza und Julian), weil diese sich allmählich viel bedeutender, kräftiger und umfassender (eindringlicher) entwickelt hatte. Was die Provinzial-Synoden anlangt, so

„repraesentatio totius nominis Christiani“ mußte das Bewußtsein, die Stätte des hl. Geistes zu sein, noch steigern. Es ist eine gradlinige Entwickelung, die von hier zu den Diöcesansynoden (Orient, 3. Jahrhundert) und zur kaiserlichen Reichssynode führt. Diese Entwickelung mußte jedoch, nachdem sie das fremde kaiserliche Element in sich aufgenommen hatte, mit der Entwickelung der Metropolitanverfassung zur Monarchie notwendig in Konflikt geraten. Kaiser, Synode, Rom: das sind die Faktoren in dem großen Kampf um das Dogma.

Schluß.

In der Verfassungsgeschichte der Kirche in den ersten beiden Jahrhunderten sind (außer dem Kaiser) alle Elemente zu finden, die in der Folgezeit eine Rolle gespielt und sich ausgestaltet haben, ja sie sind bereits sämtlich wirksam gewesen. Auch hier gilt also in Bezug auf die Kämpfe, die über die bewegenden Prinzipien der urchristlichen Verfassung geführt worden sind, nicht das aut-aut, sondern das et-et, so jedoch, daß das grundlegende und stets fortwirkende Prinzip, das religiöse und eingeborene, der Gedanke des ver-

behauptet Lübeck: „Da kein in der Sache selbst liegender Grund, kein aus den kirchlichen Verhältnissen herauswachsendes Bedürfnis vorhanden war, daß eine ganze Provinz, und zwar regelmäßig nur sie in gewissen, festgesetzten Zeitabschnitten zusammenkam, so kann eine solche Einrichtung nur durch äußere Umstände, etwa durch bewährte Vorbilder, hervorgerufen worden sein; und da dürfte es nichts anderes als gerade die heidnisch-religiösen Landtage gewesen sein (*τὸ κοινόν*), welche Veranlassung, Beweggrund und Muster wurden für diese Synoden der Provinz.“ Diese Erwägung kann richtig sein; aber entscheiden läßt sich heute nicht mehr, ob nicht ein aus den kirchlichen Verhältnissen herausgewachsenes Bedürfnis (ohne Vorbild der *κοινά*) spontan die Synoden und ihre Organisation hervorgerufen hat. Für das Vorbild spricht allerdings die analoge Zusammensetzung beider Körperschaften, der Name (*ἡ ἱερὰ σύνοδος* für den Landtag, *τὸ κοινόν* für die Synode), die provinziellen Abgrenzungen u. A.

wirklichten Volkes Gottes gewesen ist. Dieser Gedanke selbst hatte eine doppelte Seite und verlief daher in einer aufs engste verbundenen dualen Entwickelung, nämlich in einer pneumatischen und theokratischen. In jener war das Charisma das Kraft- und Formgebende, in dieser der Gedanke der Gottesherrschaft (Gott Alles in Allem). In dem letzteren war ein formgebender Zusammenhang aufrechterhalten mit der Organisation des Judentums als Ganzen und als eines Systems von Synagogen. Dieser Zusammenhang war ursprünglich allerdings fast durchschnitten, jedenfalls stark verdeckt durch das Pneumatische, trat aber bald immer deutlicher wieder hervor — nicht durch den Einfluß des Judenchristentums, noch weniger durch den direkten des Judentums, sondern durch den Fortgebrauch des Alten Testaments und durch die wachsenden irdisch-kirchlichen und kultischen Bedürfnisse, die den früheren jüdischen analoge waren.

Auf heidenchristlichem Boden haben die heidnischen Kultvereine, die politisch-sakrale Reichsorganisation, die städtische und provinziale Organisation, endlich partikular auch vielleicht die Organisation der Philosophenschulen eigentlich immer nur so viel Einfluß gehabt, als sie ihn unwillkürlich ausübten, ohne daß die Gemeinden in ihrer fortschreitenden Entwickelung das ahnten. Automatisch haben sich die Kirchen (bezw. einzelne Kreise in ihnen) nach ihnen gerichtet oder sich vielmehr mit zwingender Notwendigkeit in die Furchen ergossen, die das Land durchzogen, das Polytheistische dabei aufs Trockene werfend. Man darf also cum grano salis gewiß sagen, daß jene oben genannten Organisationen mit an der Kirchenverfassung beteiligt sind; aber doch ist es irreführend zu behaupten, die christlichen Gemeinden hätten sich als „Kultvereine", als „Bürgerschaft" oder gar als „Philosophenschulen" organisiert; denn man darf nicht vergessen, daß die formalen Hauptelemente, die sie mit den Kultvereinen, Philosophen-

schulen usw. gemeinsam hatten, aus ihrem eigenen inneren Prinzipe stammten. Das Wichtigste bleibt immer einzusehen, daß die christliche Religion in dem Gedanken des verwirklichten Volkes Gottes auf Erden ein eigentümliches Organisationsprinzip besaß und daß sie andererseits im 2. Jahrhundert alle Elemente, die zu ihrem Ausbau nötig schienen, bereits so stark an sich gezogen hatte, daß nichts mehr fehlte[1], ja es lediglich darauf ankam, aus dieser Fülle von Materialien einen einheitlichen Bau zu zimmern. Was aber die Idee des „Rechts" anlangt, so war auch diese der Kirche (und zwar als „göttliches Recht") in der theokratischen, sei es noch so spirituellen, Vorstellung eingeboren

---

[1]) Auch der faktische Primat Roms ist bereits unverkennbar (s. mein Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4] S. 480ff.). Wenn noch heute die orthodoxe orientalische Kirche dem „Patriarchen" von Rom einen Ehrenvorrang unter seinen Kollegen zubilligt (unter der Voraussetzung, daß er das Schisma beseitigt) und diesen Ehrenvorrang sowohl mit der Bedeutung der Stadt Rom als auch mit der Apostolizität der Gemeinde (Petrus und Paulus) begründet, so hält sie sich damit, wie so oft, getreu in den Spuren des Altertums. Auf beiden Momenten beruhte schon im 2. Jahrhundert ein gewisser Vorrang und ein faktisches Übergewicht der römischen Gemeinde, die aber in keinem Sinn verfassungsmäßige (organisatorische) waren (Die kirchliche Bedeutung von Alexandrien und Antiochien liegt ausschließlich in ihrer städtischen Bedeutung: das apostolische Moment begründet sie dort nicht, sonst hätten Ephesus, Korinth usw. ihnen gleichgestellt werden müssen). Der römische Bischof schiebt sich dann an die Stelle der Gemeinde, genau so wie überall die Substitution der Bischöfe für die Gemeinden erfolgt ist. Bei Victor I. im letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts beobachten wir zuerst diese Tatsache deutlich. Ob er schon Mt 16 auf sich als Nachfolger Petri angewendet hat, wissen wir nicht; aber seine Nachfolger von Calixt ab (um 220) haben es getan, wie die spätesten Schriften Tertullians beweisen; verlangt aber hat schon Victor, daß ein Gebrauch der römischen Kirche, der mit der Glaubenshinterlage nichts zu tun hatte, oder doch nur künstlich mit ihr in Verbindung gebracht werden konnte, für die ganze Kirche maßgebend sein solle.

sowie in der anderen, daß sie, die Kirche, Rechtsnachfolgerin, bezw. Endausgestaltung, des alten Volkes Gottes sei. Rechtsordnungen ergaben sich sodann (immer noch als göttliche) aus der Entfaltung der Charismen, die zu Organisationen führten; denn „Charisma" und „Recht" schließen sich nicht in jeder Hinsicht aus, sondern das Charisma schafft sich auch Rechte. Endlich sah sich die Kirche, indem sie sich auf Erden einzubürgern begann und die natürlichen Gemeinschaftsverhältnisse ordnen mußte, außer Stande, die öffentlichen Ordnungen einfach zu übernehmen, bezw. sich ihnen anzuschließen. Sie verschärft demgemäß die sittlich-sozialen Ordnungen, die sie vorfand, und beginnt, wenn auch verhältnismäßig spät, mit der Aufstellung eigener Ordnungen. Diese sind prinzipiell sittliche, aber indem sie für die Gemeinden z. T. unter Zwang gestellt werden (Eheordnungen usw.), entsteht ein Kirchenrecht gemischter Art d. h. eine Mischung von Sittlichem und Rechtlichem und eine unklare Mischung von göttlichem und weltlichem Recht. Eben deshalb verharrte die Kirche bei dem Bewußtsein, jenseits der weltlichen Rechts- und Staatsordnung zu stehen. —

Alle Elemente der späteren Entwickelung der Kirchenverfassung waren am Ende des 2. Jahrhunderts, ja schon früher, bereits vorhanden. Neue Faktoren sind später nicht mehr aufgetreten außer dem christlichen Kaiser; eine Revolution, um das zu erreichen, was im 3., im 4. und 5., im 9. und 11., im 16. und 19. Jahrhundert gewonnen werden sollte, war auch nie nötig. Immer konnte man auf bereits Vorhandenes zurückgreifen; man brauchte es nur in den Vordergrund zu schieben, zu „entwickeln" und rechtlich zu fixieren. Aber sehr verschiedene „Entwickelungen" waren möglich. Diejenige, welche sich durchgesetzt hat, konnte in keiner Periode ohne Entrechtung, daher auch niemals ohne Fiktionen, um diese Entrechtungen zu verschleiern, durchgesetzt werden. Komplizierter ist nichts geworden — kompliziert waren die

Verhältnisse am Anfang —, vielmehr ist in Wahrheit eine immer größere Vereinfachung eingetreten; das Äußerliche freilich erscheint in größerer Vielgestaltung; aber in keinem Jahrhundert sind die wesentlichen Grundzüge der abendländisch-katholischen Kirchenverfassung einfacher gewesen als in dem unsrigen! Einen Bruch hat die Reformation, und nur sie, vollzogen. Sie hat hier, in Bezug auf die Organisation, die Verfassung und das Kirchenrecht, tiefer in die Geschichte und ihre Hervorbringungen eingegriffen als an irgend einem anderen Punkte. Sie hat nicht nur die mittelalterliche Kirchenverfassung bei sich zerstört, sondern sie besitzt auch keinen Zusammenhang mehr mit der Kirchenverfassung des 2. und des 1. Jahrhunderts. Sie hat sich als lutherische Reformation auf den einzigen Grundsatz zurückgezogen, den sie allerdings aus den ältesten Urkunden zu begründen vermag und mit dem sie das Wichtigste trifft, daß das Wort Gottes verkündet werden müsse und daß ein Amt für diese Verkündigung nicht fehlen dürfe. Von dieser Tat Luthers aus, der negativen und der positiven, ist die heute wieder viel verhandelte Frage, wann der Beginn der Neuzeit anzusetzen sei, sicher zu beantworten. Welche nachreformatorische Bewegung hat es denn auch nur annähernd zu einem solchen Erfolge gebracht wie die Reformation? Auf Taten kommt es in der Geschichte an oder vielmehr auf Gedanken, die zu Taten werden und neue Formen schaffen. Einstweilen leben die Völker Westeuropas noch immer als Katholiken oder als Protestanten. Tertium adhuc non datur! Daß sie entweder dieses oder jenes sind, ist zurzeit noch immer wichtiger als das Maß philosophisch-naturwissenschaftlicher Aufklärung oder als die Zahl technischer Hilfsmittel, die sie besitzen. Diesen Zustand hat Luther geschaffen, und einstweilen warten die Völker noch auf ein tertium genus ecclesiae als Grundlage ihres höheren Lebens.

Urchristentum und Katholizismus

(„Geist“ und Recht).

Rudolf Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus (Abhandlungen der Philol.-Histor. Klasse d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. 27, H. 3, 1909).

In der vorstehenden Abhandlung hat Sohm die Theorie über das Wesen des Urchristentums und des Katholizismus sowie über den Ursprung des Kirchenrechts, die er in seinem Werk „Kirchenrecht“ (1892) veröffentlicht hatte, in scharfer Formulierung aufs neue dargelegt und gegen Einwendungen verteidigt. Bei dieser Verteidigung hat er besonders die Darstellung der ältesten kirchlichen Verfassungsgeschichte, die ich in meiner Missionsgeschichte und in dem Artikel „Verfassung, kirchliche, und kirchliches Recht im 1. und 2. Jahrhundert“ in der Protest. Real-Encyklopädie[3] (vorstehend in erweiterter Gestalt wieder abgedruckt) gegeben habe, berücksichtigt. Die Genesis der Sohmschen Theorie anlangend, so hat sie eine ihrer Wurzeln in meinen älteren Arbeiten über das Urchristentum und die Entstehung der altkatholischen Kirche (namentlich in meiner Dogmengeschichte und in dem Kommentar zur „Apostellehre“). Sohm hat das stets in einer Weise anerkannt, die mich zum lebhaftesten Danke verpflichtet. Umgekehrt habe ich dann aus Sohms „Kirchenrecht“ Wertvolles gelernt, was sich organisch an meine Auffassung anschloß, ja implicite in ihr schon enthalten war, und dies in jenem Artikel über „Verfassung“

zum Ausdruck gebracht. Nunmehr hat wiederum Sohm das Wort genommen und in einem großzügigen Aufsatze seine Theorie eindrucksvoll vorgetragen. Unter den Vertretern des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte in Deutschland gibt es wohl nur Wenige, deren Auffassung des großen Problems der Sohms in einem Hauptpunkte so nahe steht wie die meinige. Dazu ist Sohms Theorie neben der katholischen die geschlossenste, die jemals aufgestellt worden ist. Um so mehr empfinde ich es als Pflicht, aufs neue die Frage zu untersuchen und meine Bedenken gegen Sohm zu begründen. Ich schicke ein ausführliches Referat über die Theorie voraus und hoffe nichts Wesentliches übersehen zu haben.

I. Die Theorie Sohms.

Sohm beginnt mit dem Satze, den er als Concessum hinstellt, daß das Urchristentum nicht „katholisch" war, daß aber der Katholizismus folgerichtig aus dem Urchristentum hervorgegangen sei. Aus diesem Satze ergebe sich, daß etwas im Urchristentum gewesen sein müsse, was die katholische Entwickelung in sich schloß; aber die protestantisch-theologische Forschung habe bisher keine ausreichende Antwort auf die Frage gegeben, wo im Urchristentum der Keim gelegen habe, aus dem der Katholizismus hervorgehen mußte; also sei das geschichtliche Hauptproblem, welches die älteste Entwickelung der Kirche biete, noch ungelöst.

Sohm kritisiert nun kurz die von mir und Anderen gegebene Antwort — ob er sie vollständig wiedergegeben hat, sei hier dahingestellt — und findet sie unzureichend; denn die Hellenisierung des Christentums (bezw. der schnell um sich greifende Intellektualismus und Moralismus) sei zwar ein Bestandteil des Katholizismus, aber nicht der

Katholizismus selbst; dies beweise schon die Tatsache, daß auch im Protestantismus Intellektualismus, Moralismus und alttestamentliche Gesetzlichkeit in starken Strömungen wirksam gewesen seien, ohne daß derselbe „katholisch" geworden wäre; denn niemals sei es in ihm zu einer vollkommenen Verschüttung des Grundsatzes der religiösen Freiheit des Einzelnen von der Kirchengewalt, niemals also zu einem unfehlbaren, göttlichen Kirchenrecht gekommen. Wenn aber als das spezifisch katholische Element die Vergöttlichung der Tradition bezeichnet werde, so sei damit das Richtige getroffen, vorausgesetzt, daß Tradition (Glaubenslehre) und Kirchenrecht dabei identifiziert werden; denn das Charakteristische des Katholizismus bestehe in der Identität des formal zwingenden Kirchenrechts mit der überlieferten Glaubenslehre. Diese Identität werde aber von der kirchenhistorischen Forschung in ihrer zentralen Bedeutung nicht erkannt, und sie vermöge auch keine Antwort auf die Frage zu geben, weshalb es zu einer Vergöttlichung des Kirchenrechts kommen mußte, in das dann alle Prinzipien des kirchlichen Seins und Lebens hineingezogen wurden. Es gilt zu dem ganzen Wesen des Katholizismus vorzudringen, welches tiefer liegt, nämlich hinter der göttlichen Tradition und hinter dem göttlichen Kirchenrecht. „Damit wird zugleich der Zusammenhang des Katholizismus nicht bloß mit dem Heidenchristentum, sondern mit der gemeinchristlichen Gedankenwelt der Urzeit klar werden und die Notwendigkeit, die den Katholizismus zur Entstehung brachte, von selber ans Licht gefördert sein." Sohm bestimmt nun (1) das Wesen des Katholizismus (S. 9—22) und sodann (2) seinen Ursprung (S. 22—58). Dieser zweite Teil zerfällt in drei Abschnitte: „Kirche und Gemeinde" (S. 22—43), „die charismatische Organisation" (S. 43—48), und „das Kirchenrecht" (S. 48—58). Indem ich Sohms Ausführungen zusammendränge, werde ich

mich doch bemühen, ihn möglichst selbst sprechen zu lassen.

(1) Das Wesen des Katholizismus: Von der Aufklärung haben die heutigen protestantischen Kirchenrechtslehrer und Theologen den Begriff der Kirche im Rechtssinn — als Erzeugnis und zugleich als Gegensatz der Kirche im Lehrsinn — übernommen, und er erscheint ihnen als ein naturrechtlicher, ewiger, für alle Zeiten selbstverständlicher Begriff; eben deshalb ist es ihnen gewiß, daß auch schon das Urchristentum sich in der Form einer Religionsgesellschaft (eines Kultvereins) organisiert hat. Der Ertrag der Unterscheidung ist, daß das Rechtliche (das Kirchenrecht) grundsätzlich scharf vom Religiösen gesondert wird. Das Kirchenrecht betrifft nur den rechtlichen Verband, nicht das Evangelium (also auch nicht die Kirche Christi); es ist deshalb der freien menschlichen Entwickelung anheimgegeben und kann sich sehr verschieden gestalten. Aber da sein muß es in irgend welcher Gestalt als Hilfe und Stütze für das auf Erden stets nur unvollkommen sich verwirklichende Gottesreich. Das Kirchenrecht kann und soll sich demnach mit dem Evangelium verbinden, aber immer nur so, daß es ihm dient, indem es zugleich von ihm getrennt gehalten wird. Da auch dies als naturrechtlich und selbstverständlich gilt, so muß nach dieser (herrschenden) Auffassung auch schon die Urkirche zwischen der Kirche als religiöser Größe und als rechtlichem Verband unterschieden haben.

Allein in Wahrheit trifft man vor Luther in der Geschichte diese Unterscheidung nicht; denn auch Augustin und die Vorreformatoren, denen der Begriff der unsichtbaren Kirche geläufig war, wollten keineswegs auf die sichtbare Kirche für ihr religiöses Leben verzichten. Erst Luther hat die unsichtbare Kirche des Glaubens scharf von der vor ihm stehenden römischen Kirche unterschieden. Was

rechtlich verfaßt ist — das ist seine neue Erkenntnis und Überzeugung —, ist für den Verstand und darum für Jedermann (die Welt) sichtbar und kann deshalb (als solches) kein Gegenstand des Glaubens, kann (als solches) niemals die hl. christliche Kirche sein, von der das christliche Glaubensbekenntnis redet. Die Tatsache, daß es auf Erden ein heiliges, von Christus erlöstes Volk gibt, dessen einzelne Glieder ein Leben mit Gott führen, kann nur geglaubt, niemals aber gesehen werden. Diese Unsichtbarkeit entrückt die Kirche aber auch notwendig dem Gebiet der Rechtsordnung. Die rechtlich verfaßte Kirche kann als solche niemals die Kirche Christi sein, niemals in ihrem Namen sprechen oder handeln, niemals ihre Ordnungen als Ordnungen der Kirche Christi zur Geltung bringen. In dieser Überzeugung zerbrach Luther die Macht des Kirchenrechts über die Kirche Christi. Durch die feste Unterscheidung der unsichtbaren Kirche von der rechtlich verfaßten befreite Luther sowohl sein eigenes Leben, als auch die Christenheit, den Staat, die Wissenschaft, die Welt von der geistlichen Zwangsgewalt d. h. von dem römisch-katholischen Kirchenrecht. Er verließ „die sichere Arche", um allein an Christi Hand auf den wilden Wegen einherzugehen, während bis auf ihn der Gegensatz zwischen der Kirche Christi und der rechtlich verfaßten Kirche für das Leben der Christen nicht vorhanden war. Die Durchsetzung dieser Unterscheidung bedeutete das protestantische Prinzip; damit ist von selbst gesagt: der Mangel der Unterscheidung bedeutet das katholische Prinzip[1].

---

[1]) Es ist hier auf eine empfindliche Lücke in den Ausführungen Sohms hinzuweisen: die herrschende Lehre, die er im vorhergehenden Abschnitt kurz charakterisiert hat, läßt er deutlich genug als durchaus irrig erscheinen, ja behandelt sie mit herber Ironie (S. 11: „Schon die urchristlichen Gemeinden standen [nach der herrschenden Meinung] auf dem Boden der Aufklärung!"); aber

Das Wesen des Katholizismus besteht darin, daß er zwischen der Kirche im religiösen Sinn (der Kirche Christi) und der Kirche im Rechtssinn nicht unterscheidet; jene selbst ist ihm eine rechtlich verfaßte Organisation: das Leben der Christenheit mit Gott ist daher durch das katholische Kirchenrecht zu regeln. Hieraus folgt nun alles Andere: (a) Die ununterbrochene Rechtsordnung garantiert die Legitimität und Einzigkeit der Kirche. Wenn es ein Concessum ist, daß es nur eine Kirche Christi geben kann, so kann nur die die legitime sein, welche die ununterbrochene Rechtsordnung besitzt. Da nur die römisch-katholische sie hat, so ist sie es; sie kann natürlich keine „Schwesterkirchen" haben, vielmehr sind diese, weil sie sich dem Rechtsverbande entzogen haben, eben dadurch von Christus abgefallen und können daher auch nicht die Seligkeit übermitteln, da das Leben mit Gott durch Christus an die Rechtskirche gebunden ist. (b) Ist die Kirche Christi in der katholischen Rechtskirche sichtbar und Christus das Oberhaupt der Kirche, so ist die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche verwerflich, das Regiment der Rechtskirche ist Christi (Gottes) Regiment, und es

---

wie sich Luthers Auffassung von ihr unterscheidet, bleibt dunkel, weil Sohm es unterläßt anzugeben, was denn nun Luther von der rechtlich verfaßten Kirche gedacht hat? Wußte er von einer rechtlich verfaßten Kirche nur, wenn er die römische Kirche sah? Wie beurteilte er denn die evangelischen Landeskirchen, die sich unter seinen Augen, ja unter seiner Leitung bildeten? Ich weiß wohl, daß Sohm darüber seine eigenen Anschauungen hat; aber eine Andeutung darüber durfte hier nicht fehlen, wenn er überhaupt auf die heutigen Vorstellungen und auf die Luthers einging. Da seine Ausführungen bei Luther unvollständig sind, so wird der Leser entweder fragen, warum der Spott über die Aufklärung — auch sie unterscheidet ja die Kirche des Glaubens scharf von der verfaßten Kirche —? oder er wird nicht begreifen, warum eine Unterscheidung bei Luther so hoch gelobt wird, die nach Sohm der heutigen Auffassung augenscheinlich nicht zur Gerechtigkeit zu rechnen ist.

fallen somit Kirchenregiment und Führung und Erhaltung des geistlichen Lebens zusammen. Hieraus ergibt sich folgerecht, daß keine staatliche Ordnung Macht über das Kirchenregiment haben kann; denn der Staat kann dem religiösen Leben keine Gesetze geben. Da ferner das geistliche Leben höher ist als das weltliche, ist auch die kirchliche Gewalt aller irdischen d. h. der Staatsgewalt übergeordnet. (c) Die Gewalt, durch welche Christus seine Kirche regiert, ist das Wort Gottes als rechtlich geordnete Seelsorge-, bezw. Schlüsselgewalt. Diese Gewalt aber ist letztlich die Gewalt Christi — Seelsorge ist Vertretung Christi; also kann sie, weil sie stets analog geordnet sein muß, auch nur Einem zukommen, dem Papste; auch die Sichtbarkeit der Kirche postuliert diesen. Dem Papst allein sind die Schlüssel des Himmelreichs gegeben. Hierauf beruht seine ganze Gewalt, die also Gewalt über das gesamte Leben der ganzen Christenheit mit Gott ist. (d) Dieselbe fordert naturgemäß Zwang; denn sonst wäre sie nicht Regierungsgewalt und die Kirche kein Rechtskörper. In einem Rechtskörper hat aber auch der erzwungene Gehorsam einen Wert, und umgekehrt leidet auch das geistliche Leben nicht durch den Zwang, sondern wird durch ihn gefördert, weil der Gehorsam an sich Gott wohlgefällig ist. Also ist der Zwang, den die Kirche übt, sittliche Pflicht im Interesse des Gezwungenen; aber es handelt sich dabei um geistliche (hierarchische) Zwangsgewalt („das geistliche Schwert"), die, von der weltlichen ganz verschieden, auch von ihr ganz unabhängig ist. (e) Der Ursprung der geistlichen Gewalt kann nach dem Ausgeführten nicht zweifelhaft sein; mit dem Evangelium und der Kirche Christi zusammen ist sie entstanden, deren Existenz ohne sie unmöglich wäre; sie ist also im strengen Sinn ius divinum und dieses ius divinum, welches zum Inhalt des Evangeliums gehört, umfaßt also auch alle grundlegenden Verfassungssätze. Die veränderlichen Rechtssätze

in der Kirche sind von ihnen als „ius humanum" zu unterscheiden; aber wo diese beginnen und wie sie zu gestalten sind, darüber entscheidet auch allein der Besitzer des ius divinum; denn auch sie entspringen keiner irdischen Quelle, sondern der christlichen Religion und dienen dem Glauben, wenn sie auch nicht unmittelbar einen Gegenstand des Glaubens darstellen. So ist denn das ganze ius canonicum geistlicher Natur und geistliches Recht (teils im engeren, teils im weiteren Sinn); denn es ist Gesetzgebung über den Inhalt der Religion. (f) Mit dieser Betrachtung und diesen Forderungen kommt die katholische Kirche dem Verlangen des natürlichen Menschen entgegen; denn dieser will die Religion veräußerlichen, will die sichtbare Kirche Christi, will, daß sich ihr übernatürlicher Ursprung durch überwältigende Größe und Formen dokumentiere, will eine Machtstelle, die, indem sie über das religiöse Leben gebietet, alle Fragen und Zweifel des Menschenherzens autoritativ beantwortet und dabei die Gewalt hat, sich durchzusetzen. Grade die Verschmelzung des Religiösen mit dem Rechtlichen, welche Kirchendienst zu Gottesdienst erhebt, entspricht dem Verlangen nach Sichtbarkeit des Unsichtbaren und ist die Macht, welche dem Organismus der katholischen Kirche Kraft über die Gemüter gibt. (g) Aber gerade diese Macht ist andererseits auch die Schwäche dieser Kirche. Ihr Anspruch, als Trägerin der religiösen Wahrheit unfehlbar zu sein, nötigt sie, ihren Geist mit dem Geiste Gottes zu identifizieren und ihre Entwickelung in Lehre und Verfassung der Entfaltung der Offenbarung gleichzusetzen. Sie schafft ihren Gläubigen formale religiöse Gewißheit, aber sie bindet alles religiöse Leben in dem Grade, daß sie das geistliche Eigenleben vernichtet: ein vollbürtiger Christ ist nur einer, der Papst, weil nur er ein unmittelbares Verhältnis zu Gott und seinem Wort hat; die übrigen sind Christen zweiter Klasse; damit ist das Wesen der Christenheit zerstört!

Aber weiter — der Glaube erscheint hier als das Fürwahrhalten der von der katholischen Kirche übermittelten Lehre, die ein aus der Vergangenheit stammendes Geschichtsbild und Weltbild darbietet. Somit bindet der Katholizismus nicht nur den religiösen Glauben, sondern auch die Wissenschaft und muß einen fortgesetzten Kampf gegen sie führen. Aber wie es ein Ding der Unmöglichkeit ist, den Glauben der Christenheit durch formal zuständige Befehlsgewalt zwingen zu wollen, so ist es ebenso unmöglich, der urständigen Kraft der Wissenschaft Halt zu gebieten; „sie bewegt sich doch!“ Als „Modernismus“ besiegt, wird die Wissenschaft immer wiederkehren und die Grundvesten der Kirche erschüttern — die Grundvesten; denn Glaube und Wissenschaft richten sich gegen das Wesen des Katholizismus selbst, nämlich gegen den Anspruch, daß sie in dieser ihrer rechtlichen Verfassung, mit dieser ihrer festgestellten Lehre die Offenbarung göttlicher Kräfte, die allem Irdischen überlegene Kirche Christi sei.

(2) Der Ursprung des Katholizismus: Sobald das Wesen des Katholizismus erkannt ist, ergibt sein Ursprung sich von selbst. Das Urchristentum mußte sich zum Katholizismus entwickeln, wenn es die äußerlich erscheinende (empirische) Christenheit von der Christenheit im religiösen Sinn (dem Volk Gottes) nicht zu unterscheiden vermochte — und diese Unterscheidung war ihm versagt. Nicht reflektiert, sondern instinktiv und naiv setzte es von Anfang an die sichtbare Gemeinschaft der Christen mit der Gemeinschaft der Heiligen (der Erwählten, der wahren Gotteskinder) gleich und beurteilte sie als „das Volk Gottes“, wie sich die Juden so beurteilt hatten (das wirkte „unwillkürlich“). Schon der Name „Ekklesia“ (auch für die sichtbare Christenheit) beweist dies, und schon Paulus und die anderen christlichen Schriftsteller des 1. Jahrhunderts bezeichnen und behandeln die empirische Christenheit zu

Korinth, Rom usw. als „Christi Leib und Glieder", und als Gottes Volk und nehmen an, daß in der empirischen Versammlung Gott (Christus) anwesend ist, und daß das Wort und der Beschluß dieser Versammlung Wort und Beschluß Gottes selbst sei. Eine Unterschied also zwischen der äußerlich sichtbaren Christenheit und einem nur für das Auge des Glaubens vorhandenen Volke Gottes, der Ekklesia, wird nicht gemacht. „Das ist nicht hellenisch noch jüdisch: es ist lediglich in der noch unreflektierten, auf dem Gebiet des Begrifflichen unentwickelten Art des ältesten Christentums begründet. Diese Tatsache aber bedeutet den Punkt im Urchristentum, aus welchem mit Notwendigkeit die Entwickelung zum Katholizismus sich ergeben mußte" (S. 24). An der Kirchenverfassung der Urzeit ist das zu erweisen:

(a) Kirche und Gemeinde: Man muß den im Protestantismus heute geläufigen Begriff von „Kirche" (zwar der richtige Begriff der wahren, geistlichen Christenheit, aber mit immanenter Beziehung zu einer als Hilfe und Stütze notwendigen Rechtsordnung) beiseite lassen, wenn man das Urchristentum verstehen will; denn das Kirchenrecht, welches man so fordert, steht mit dem Wesen der Kirche Christi, der es dienen will, in Widerspruch. Auch die Urzeit hat lediglich und ausschließlich den Begriff der Kirche = Christenheit, als einer religiösen Größe gekannt, also nicht den einer rechtlich verfaßten Kirche. Alle die ältesten Bezeichnungen für die Christenheit sind gleichbedeutend und bezeichnen sie als Volksversammlung (Volk) Gottes (Christi). Dieses Volk bildet zwar eine Einheit, einen Körper, nämlich den Leib Christi, aber der Körper Christi ist keine Körperschaft, geschweige denn eine christliche Körperschaft; denn nur etwas Geistiges (der Gottesgeist, der Glaube) macht sie zu einem Körper. Also ist die Einheit selbst ein Gegenstand des Glaubens;

die Kirche kann nicht zugleich geistliche und rechtliche (körperschaftliche) Einheit sein. Aber freilich die Urzeit macht keinen Unterschied zwischen der Christenheit im religiösen Sinn und der sichtbaren Christenheit, hat aber dennoch nur den religiösen Begriff der Kirche, und wendet ihn auch auf die körperlich sichtbare Kirche an. Dieser Tatbestand ist bisher verkannt worden, und deshalb hat man die Entstehung des Katholizismus nicht zu erkennen vermocht; denn hier liegt der Urquell der Entwickelung. Sofort ergeben sich zwei Folgen: erstens, die Urkirche kennt keine Gemeinden (in unsrem Sinn), zweitens wie Gemeindebildung, so ist überhaupt Rechtsbildung für die Urkirche ausgeschlossen.

Der Begriff der Gemeinde ist ein Rechtsbegriff (die örtliche, rechtlich in sich geschlossene und zugleich einem höheren, weiteren Verband eingeordnete und untergeordnete Organisation). Im Verhältnis zu Gott gibt es keine Gemeinden; denn z. B. an welchem Ort man zur Kirche geht, ist unerheblich. Religiös gibt es immer nur Kirche, keine Gemeinde, und zwar nur die eine Kirche Christi, die in den unzähligen Kirchen, in all den Versammlungen der Christenheit, erscheint. Dies nun war der Urzeit auch für die sichtbare Christenheit maßgebend, die ausschließlich als religiöse Größe beurteilt wurde. Sie hat daher den Begriff der Gemeinde (in unserem Sinn) nicht einmal denken können. Die Ortsgemeinde ist alles, was sie ist, lediglich als Erscheinungsform der allgemeinen Christenheit (Ekklesia). Sie ist zu ihrem Teile *(ἐκ μέρους)* die Christenheit, der Leib Christi, nichts anderes; denn es gibt nur eine Kirche. Religiös sind alle Versammlungen gleichbedeutend, weil Erscheinungen derselben Größe. Wenn die Christenheit zu Rom an die zu Korinth schreibt, so schreibt nicht eine Gemeinde an eine andere, sondern es spricht zu Rom das Volk Gottes. Was die Christenheit

spricht, ist natürlich Wort Gottes; denn im religiösen Sinn hat sie nichts anderes; aber rechtlich bindend ist das nicht, was sie sagt. Das Volk Gottes zu Korinth nimmt in freiem consensus das Wort auf, d. h. es muß als Wort Gottes bestätigt, angenommen werden. Dort und hier ist es dieselbe Kirche, weil die Kirche im religiösen Sinn; diese kann immer nur durch ihr eigenes Urteil überwunden oder beglaubigt werden.

Aber auch daran ist nicht zu denken, daß *nur* die vollversammelte Ortsgemeinde Erscheinung der Kirche ist; auch jede Hausgemeinschaft ist es ebensogut, und in mancher örtlichen Christenheit fanden sich oft mehrere. Also ist jede gemeindemäßige und jede rechtliche Organisation ausgeschlossen (es gibt keine rechtlich einheitliche Ortsgemeinde). Alle ältesten Zeugnisse bezeugen dies und widerlegen die herrschende Lehre, welche die Ekklesien von Jerusalem, Korinth usw. als „lokale Organisationen", als körperschaftliche Bildungen mit örtlich-rechtlicher Verfassung auffaßt, wobei das Vorbild, sei es der Synagogen, sei es der heidnischen Kultvereine gewirkt haben soll. Hier sei, so meint man weiter, das Bischofsamt als örtliches Gemeindeamt aufgekommen und habe sich allmählich zum Kirchenamt entwickelt, parallel der Entwickelung der Gemeindeverfassung durch Konföderation zur Kirchenverfassung. Nach der Entdeckung der „Apostellehre" hat *Harnack* zwar diese Auffassung wesentlich korrigiert durch seine Unterscheidung einer doppelten Organisation, einer pneumatischen, allgemeinen, einheitlichen, kirchlichen und einer rechtlichen, ortsgemeindlichen (dort Charisma, hier Wahl und Amt; allmähliches Aussterben der Charismen [der Apostel, Propheten und Lehrer], Übergang der Lehrfunktion auf die gewählten Bischöfe); aber diese zweite Organisation verdankt ihr Dasein lediglich einer falschen Interpretation der Quellen, in denen Charisma und Wahl nirgendwo Gegen-

sätze sind, vielmehr sich fordern, und in denen die „korporative Ortsgemeinde" nirgendwo handelt, weil sie gar nicht vorhanden ist, sondern stets der Geist in seinen Trägern. Auch wo von Gesandten der Ekklesien (wie 2 Kor 8, 18ff.) die Rede ist, liegt es nicht nahe an die Gesamtortsgemeinden zu denken; denn Ekklesia konnte für jede Christenversammlung gebraucht werden, und das Wort „Christenheit" (Ekklesia) bezeichnet zunächst die Christen, nicht eine christliche Körperschaft. Dasselbe gilt von den Fällen, wo es sich um finanzielle Leistungen handelt; auch da wird ein körperschaftlicher, den Einzelnen rechtlich verbindender Beschluß in die Quellen lediglich hineingetragen. Nun ist zwar Harnack in seiner neuesten Untersuchung der quellenmäßigen Auffassung des Tatbestandes noch näher gekommen; da er aber wesentliche Stücke seiner früheren Auffassung nicht preisgeben will, verwickelt er sich in innere Widersprüche. Er erkennt an, daß in der Ortsgemeinde die Ekklesia Gottes zur Erscheinung kommt, daß es ideell keinen Unterschied zwischen Gesamtgemeinde und Einzelgemeinde gibt, daß, sofern die Verfassungsentwickelung bei der örtlichen Ekklesia einsetzt, der religiöse und einheitliche Begriff der Kirche durchweg für die Verfassungsgeschichte maßgebend ist, und daß daher auch die örtliche Ekklesia als geistliche Größe der rechtlichen Verfassung unfähig ist[1]. Damit fällt die These vom „Kultverein" endlich dahin, und Harnack hat nunmehr eingesehen, daß erst im Clemens-

---

[1]) Letzteres habe ich niemals behauptet. Ganz unverständlich ist es mir, wie Sohm — meine Auffassung der Verfassungsentwickelung in Jerusalem beanstandend, die ich ausdrücklich aus dem Vorbilde der Synagoge ableite (was Sohm selbst zu bemerken nicht unterlassen hat) — seine Ausführungen mit den Worten beschließen kann (S. 34 n. 31): „Wie von Ritschl, so wird auch von Harnack alles Katholische aus dem hellenistischen Christentum abgeleitet!"

brief das Kirchenrecht sich durchsetzt[1]. Aber im Widerspruch mit sich selbst behauptet er doch noch, daß die christliche Ekklesia von vornherein als Trägerin von Rechtsordnung auftrete; denn es ist doch offenbar ein Widerspruch, wenn sich die Christenheit nach Harnack gleichzeitig als Schöpfung Gottes und in Nachfolge des Volkes Israel als Volk mit einer festen und exklusiven Organisation, bezw. auch nach dem Vorbild der Synagogen als lokal organisiert empfunden und gewußt haben soll. Wie kann denn erst durch den 1. Clemensbrief das Kirchenrecht aufgekommen sein, wenn die Christenheit angeblich schon vom Judentum her gewaltige, rechtsbildende Kräfte empfangen hat, wenn die Gewalt der Zwölfe bereits zu einer förmlichen richterlichen Funktion geworden war, wenn die jerusalemische Urgemeinde schon eine feste rechtliche Organisation besessen hat und wenn es mit den Heidenkirchen ähnlich stand? Die Belege für diese Behauptungen beruhen sämtlich auf falschen Interpretationen der Quellenstellen, die davon nichts ahnen lassen, und die bei Ekklesia niemals an eine Ortsgemeinde denken. Der leitende Gedanke bei Harnack ist der einer Spannung zwischen Zentral- und Lokalorganisation, „die fundamentale Antinomie und Spannung, welche die Entwickelungsgeschichte der Verfassung beherrscht“. Auf jene Seite verlegt er die Apostel, die apostolischen Männer, die Geistträger und Geistesgaben, auf diese die Bischöfe, die die Einzelgemeinde im Sinne der nur dem himmlischen Kyrios unterworfenen Kirche Gottes vertreten. Ein teils bewußter, teils unbewußter Kampf zwischen beiden Auffassungen habe mit dem Siege der lokalen Organisation geendet: die Lokalgemeinde gelangt zur vollen Souveränetät, und der monarchische Bischof ist nach Harnack der Exponent der in sich geschlossenen

---

[1]) Auch das muß ich bestreiten, s. u.

und souveränen Einzelgemeinde, von der aus nun erst wieder der Aufstieg zu allgemeineren Organisationen beginnt. Aber wie kann Harnack in dieser Gedankenreihe die Lokalgemeinde für die Urzeit doch wieder als selbständige Größe fassen, während er anerkannt hat, daß sie lediglich Erscheinung der Gesamtversammlung (des Volkes Gottes) ist? Seine Meinung wird dadurch verständlich, aber auch widerlegt, daß er die Gesamtgemeinde mit der Missionsgemeinde gleich setzt. In einer Missionsgemeinde ist ein nach Selbständigkeit strebendes „örtliches Gemeinderegiment" als Gegensatz zu dem Regiment der Missionsgemeinde durch ihren Missionar allerdings denkbar; aber der Irrtum der Gleichsetzung von Missionsgemeinde mit der Gesamtgemeinde ist offenbar; denn alles, was zur Begründung der Missionsgemeinde durch Menschen geschieht, ist, gemessen an dem Begriff des Volkes Gottes, zufällig und völlig gleichgültig. Die Missionsgemeinde ist nichts Pneumatisches; pneumatisch ist nur das Volk Gottes (Ekklesia) ohne Unterscheidung der Missionsgebiete. Diese pneumatische Größe aber steht in keinerlei Gegensatz und Spannung zu der einzelnen Ekklesia: gerade sie (die „universale" Größe) ist das Werk Gottes (nicht eines Apostels), und nur weil diese Gesamtekklesia in der Einzelchristenheit erscheint, kann die letztere sich selbst als Ekklesia, als Kirche Gottes beurteilen. Die „doppelte Organisation" beruht also auf der Verwechselung von Missionsgemeinde und Ekklesia, auf der irrigen Beurteilung der „Missionsgemeinde" als einer pneumatischen, religiösen, selbständig (zentral, monarchisch) organisierten, „universalen" Größe. Auch die geistliche Gewalt der Apostel und Evangelisten wurzelt ja in der Tatsache, daß durch die „Zentralorganisation" der allgemeinen Christenheit gerade die „Lokalorganisation" jeder örtlichen Christenheit maßgebend und ausschließlich bestimmt ist. Antinomie, Spannung, doppelte

Organisation ist nicht da und kann überhaupt nicht da sein. Es gibt in Ansehung der Organisation in den Quellen die Gesamtekklesia und nur sie. Durch ihre Organisation allein ist die Organisation jeder örtlichen Ekklesia gegeben. Darum werden auch die Bischöfe und Diakonen unter die Organe der ökumenischen Christenheit eingereiht; denn ihr dienen sie (nicht einer supponierten Ortsgemeinde, die es nicht gibt). Die Ortsgemeinde wäre keine Erscheinung der Kirche Christi, wenn sie in ihrer Verfassung etwas hätte, was nicht einfach die Verfassung der allgemeinen Kirche wäre. So lehren die Quellen von Paulus bis zu Hermas, und diese Auffassung wirkt deutlich selbst noch ins dritte Jahrhundert hinein. So lehrt auch Harnack und fügt dann doch Fremdes hinzu, wodurch er seine eigene Auffassung sprengt.

Die letzte Quelle der Selbstwidersprüche Harnacks liegt in seinem Verhältnis zum Wahrheitsgehalt der urchristlichen Grundidee: er setzt die Christenheit lediglich als eine soziale, gesellschaftbildende Größe, und ihre Organisation als eine politische[1]. Daher für ihn das „Paradoxe", „Merkwürdige", eigentlich Unverständliche: die Einzelgemeinde ist ja sozial in Wahrheit nicht identisch mit der Gesamtgemeinde! Die urchristliche Grundidee erscheint bei Harnack als ein Widerspruch in sich selbst[2]. Aber sobald

[1]) Nichts liegt mir ferner, und ich ahne nicht, wodurch ich Anlaß zu dieser Unterstellung gegeben habe, die ebenso ungerecht wie inquisitorisch erscheint, mag sie auch so nicht gemeint sein. Ich glaube ebensoviel wie Sohm dafür getan zu haben, um das Wesen der Urgemeinden als religiöses ans Licht zu stellen und gegen Verkennungen zu schützen.

[2]) Nicht die urchristliche Grundidee erscheint mir als „ein Widerspruch in sich selbst", sondern der Widerspruch tritt erst ein, wenn sie sich zu realisieren beginnt, und es ist derselbe Widerspruch, der sich überall einstellt, wo eine Idee verwirklicht werden soll. „Sie tritt immer als ein fremder Gast in die Erscheinung" (Goethe),

man jede politische Beurteilung fernhält und die urchristlichen Verhältnisse lediglich so beurteilt, wie sie selbst beurteilt sein wollen, gibt es hier keine Paradoxie und nichts Merkwürdiges. Es gibt nur die Christenheit, die überall dort ist — einerlei ob ökumenische Versammlung, örtliche Versammlung oder Hausgemeinde —, wo Christi Geist ist. Und die Überzeugung davon bedarf der Untersuchung über ihre Entstehung nicht; denn sie ist so alt als der Spruch Jesu: „Wo Zwei oder Drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen". Dies Wort führt die Alleinherrschaft in der Urzeit und geht durch die ganze Kirchengeschichte. Weil das Urchristentum nur den religiösen Begriff der Kirche hat und folgeweise diesen Begriff auch auf die äußerlich sichtbare Christenheit anwendet, kennt es nur die Kirche, nicht die Gemeinde; eine doppelte Organisation ist unmöglich.

(b) Die charismatische Organisation: Die Organisation des Volkes Gottes (Leibes Christi) kann nur von Gott selbst stammen, muß selbst also rein geistlich sein, d. h. auf Charismen beruhen, die allein durch das Motiv der Liebe (lösen sie dasselbe aus?) wirksam werden und Anerkennung bezw. freie Unterordnung zur Folge haben. Die Quellen lehren, daß dies die Anschauung von den „Ämtern" in der Urzeit gewesen ist; es ist aber auch die Grundlage der heutigen katholischen Kirchenverfassung. Nicht nur die Gewalt der Lehrbegabten ruht einzig auf den Charismen, sondern ebenso die der Bischöfe und Diakonen (d. h. der Führer und Hirten der Einzel-Ekklesia). Da das Charisma, wenn es wirken soll, die Anerkennung

---

und wenn sie sich verwirklicht, geht es nie ohne einen Widerspruch ab. Nach der Theorie Sohms ist es nicht anders, oder ist es kein Widerspruch, daß nach ihm eine empirische Größe behandelt wird, als sei sie eine ideale und infolgedessen irdische Erscheinungen einen absoluten Wert erhalten?

seitens der Christenheit besitzen muß, so ist die „Wahl" nötig; aber Wahl ist nichts anderes als Bezeugung des Charismas d. h. Klarstellung und Bezeugung der von Gott bewirkten Wahl. Es ist ja „der Geist", der in der Ekklesia spricht, bezeichnet und handelt; Alles geschieht also durch Inspiration; denn Ekklesia und Wort Gottes sind Korrelate Rechtlich ist niemand gebunden; denn Alles hat hier religiösen, nicht rechtlichen Wert. Immer handeln nur Inspirierte, und wenn z. B. 1 Tim. 4, 14 von Handauflegung des Presbyteriums die Rede ist, so darf nicht an das Handeln einer Körperschaft, eines Kollegiums, gedacht werden, sondern nur an eine geistliche Handlung der einzelnen Presbyter.

Diese geistliche Organisation der Kirche kann sich nur in den Einzel-Ekklesien zeigen; denn nur in ihnen tritt ja die Gesamtchristenheit in die Erscheinung; also gilt sie auch, wie bemerkt, von den Bischöfen und Diakonen, wie ja auch noch Cyprian von der Bischofswahl als dei iudicium spricht. „Enthusiastisch" darf man aber den Glauben an Geistesbesitz und unmittelbare Gottesoffenbarung nicht nennen; denn von abnormer Erregung findet sich keine Spur. Es handelt sich ausschließlich um die Ordnung einer sichtbaren Menschengemeinschaft nach Maßgabe einer religiösen Idee; darin stimmen mithin Urchristentum und Katholizismus zusammen. Diese charismatische Organisation ist, weil ohne rechtliche Ordnung und äußere organisatorische Kraft, freilich unfähig, irgend welche Widerstände zu überwinden, und doch ist sie allein diejenige, welche dem Wesen der Sache entspricht und von Gott gesetzt ist (das religiöse Leben der Christenheit gehorcht nur dem Charisma, niemals irgend welcher rechtlichen Gewalt) und — aus diesem „pneumatischen Anarchismus" ist der mächtigste Rechtskörper in der Geschichte hervorgewachsen, die römische Kirche! Die Lösung dieses scheinbaren Rätsels

liegt darin, daß schon das Urchristentum die äußerlich sichtbare Christenheit mit der Kirche im religiösen Sinn gleichgesetzt und die Organisation dieser auch von jener ausgesagt hat. Dann mußte sich entwickeln, was sich entwickelt hat, nämlich der Katholizismus.

(c) Das Kirchenrecht: Das Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft kann ohne irgend welche Form nicht sein. Es bedarf einer gemeingültigen Ordnung, die, in der Vergangenheit entstanden, doch die Gegenwart beherrscht und die bei Irrungen innerhalb der Gemeinschaft als Norm in Geltung tritt, grundsätzlich ohne Rücksicht auf die innere Zustimmung des Betroffenen, d. h. das Gemeinleben kann nicht ohne Rechtsordnung sein; umgekehrt hängt das religiöse Leben allein am Geist und an der Wahrheit. Dennoch wollte das Urchristentum dies Gesetz des religiösen Lebens zugleich zum Gesetz des Gemeinlebens machen, und hat es gemacht. Dadurch kam das Recht in die Kirche. Harnack ist anderer Meinung. Er betrachtet das Christentum als eine naturgemäß der Rechtsordnung zustrebende Größe und findet die stärksten Wurzeln der urkirchlichen „Rechtsbildung" in dem Verhältnis zum römischen Staate. Das Gegensatzverhältnis zu ihm hat die Kirche genötigt, eine selbständige Verfassung und ein eigenes Kirchenrecht auszubilden; andernfalls wäre es nach Harnack zu einer eigenen Rechtsbildung nur in sehr bescheidenem Umfange gekommen. Allein dies wäre nur zutreffend, wenn sich die Urchristenheit in irgend welchem Sinne als weltliche Gemeinschaft empfunden hätte. Da sie aber niemals sich selbst (d. h. das Volk Gottes) als in der gleichen Welt mit der Staatsordnung liegend vorstellen konnte, so hat sie sich stets jenseits der Staats- und Rechtsordnung gewußt und außerhalb jeden Bürgerrechts, ja dieses Bewußtsein ist stets das bestimmende für sie gewesen, auch nachdem die Formen der Reichsverfassung schon längst auf

sie eingewirkt hatten. Auch das kann nicht zugestanden werden, daß das gesamte bürgerliche Leben mit seiner Eigentumsordnung usw. vom Standpunkt des Urchristentums eine selbständige Ordnung verlangt habe, da man die staatlichen Rechtsordnungen nicht schlechtweg anzuerkennen vermochte. Damit wäre der Gedanke des kanonischen Weltrechts schon für das Urchristentum wirksam gewesen; allein, wie Tröltsch gegen Harnack gezeigt hat, ist die Kirche im ganzen Altertum noch ausschließlich religiös interessiert gewesen. Sie denkt nicht an Aufgaben, die von Rechtsordnungen zu lösen sind; sie denkt nicht an Sozialreform und an Erfüllung der Kultur der Welt mit christlichem Geist[1]. Selbst das Interesse, welches gegen Ende des 1. Jahrhunderts die Anfänge kirchlicher Rechtsordnung erzeugt hat, ist lediglich das religiöse Interesse gewesen, das Interesse am Leben der Ekklesia. Als Rechtsordnung für die Versammlungen der Christenheit ist die Rechtsordnung für die Ekklesia entstanden.

Bei den Versammlungen hat man einzusetzen. Ursprünglich gab es zwei; die eine war Versammlung um das Wort; hier herrschte „pneumatische Anarchie". Die andere war die eucharistische; diese war ohne eine bestimmte äußere Ordnung gar nicht möglich. Sie brauchte einen Vorsitzer an Christi Statt, und die mit ihm zu Tische saßen, saßen an der Jünger Statt (Nachfolger, Statthalter der Apostel). Diese Ordnung folgte aus der Natur der Feier. Als nicht mehr Alle am Tische sitzen konnten, mußte das Sitzen zur

---

[1]) Sohms Polemik hier gegen mich faßt meine Sätze wesentlich anders, als ich sie gemeint habe; auch besteht kein bedeutender Unterschied an diesem Punkte zwischen Troeltsch und mir (s. meine Besprechung der Abhandlung von Troeltsch in den Preuß. Jahrbb. Bd. 131 Heft 3). Daß das Urchristentum die Kultur der Welt mit christlichem Geiste habe erfüllen wollen, dies zu behaupten ist mir nie eingefallen.

Auszeichnung werden; die Anderen mußten stehen (Keimstelle für den Unterschied von Klerus und Laien). Die Ehrenpersonen, die also die Zwölfjünger repräsentieren, waren und hießen Presbyter; zugleich wurde das Sitzen zu einem Dienst an der Ekklesia (sie nahmen an der Leitung der eucharistischen Versammlung teil). Gleichzeitig machte sich aber die Funktion des Bringens der Gaben an die Stehenden nötig (Diakonen). Alle diese bei der hl. Handlung Tätigen — das Volk blieb untätig — mußten Charismatiker und daher auch „Erwählte" sein. Als nun die Wort- und Eucharistie-Versammlungen zusammengezogen wurden, mußte die Bedeutung der „Kleriker" sich steigern. Die eucharistische Ordnung wurde die Ordnung der Ekklesia überhaupt. Dadurch wird nun auch der Wortdienst „klerisch", d. h. geht auf den Bischof und in zweiter Linie auf die Presbyter über. Da die Verwaltung der Opfergaben (Kirchengut) stets mit zur Leitung der eucharistischen Versammlung gehörte, so häuften sich die Funktionen in den Händen der Erwählten. Aber Rechtsordnung war das noch nicht, weil der Geist noch alles bestimmte und der heute zum Ehrensitze Erwählte morgen einer anderen Weisung weichen konnte und mußte. Es war nur eine Gruppe mit wechselnden Zugehörigen vorhanden. Die Steigerung der Bedeutung des Abendmahls (sakramentale Idee, Mitteilung des ewigen Lebens) ließ die Gewalt über die Eucharistie als Gewalt über das religiöse Leben der Ekklesia erscheinen. Wie nun aber, wenn Streit über das Bischofsamt entsteht? Hier tritt die Wendung ein: die römische Ekklesia schrieb, als der Fall in Korinth gegeben war, dorthin, das durch „Bestallung" gegebene Bischofs- und Diakonenamt sei ein lebenslängliches, d. h. die Bestallung gibt ein dauerndes Recht auf die Funktion, ein Recht kraft formalen Erwerbsgrundes, kraft einer vergangenen Tatsache und auf Grund einer in der Ver-

gangenheit wurzelnden gemeingiltigen Ordnung. Hier tritt das Kirchenrecht auf: die Ordnung der Ekklesia wird durch die Anforderungen des Gemeinlebens bestimmt. Die Losung lautet nun: auch in der Ekklesia Gottes muß feste Ordnung sein. Dabei wird das AT angerufen, um auch für das neue Volk göttliche Rechtsordnung aufzurichten; denn wenn Rechtsordnung, dann kann auch sie nur göttlich sein. Gott bindet (nach dem Clemensbrief) die Berufung durch den Geist an die einmal geschehene Wahl; Gott bindet die Geisteswirkungen bei der Eucharistie an die korrekte Form. Also der pneumatische Faktor wird nicht ausgeschaltet, sondern geschützt, durch Rechtsbestimmung gestärkt und mit Rechtswirkung ausgerüstet. Es bleibt Alles auf Gott und den Geist begründet wie zuvor, aber das Geistliche wird vergesetzlicht und formalisiert. Auch die „Lokalgemeinde" erhält nun nicht etwa Selbständigkeit, indem sie angeblich auf ihren Kultusbeamten ruht, sondern umgekehrt, daß sie Erscheinung der Gesamt-Ekklesia ist, das soll durch die Rechtsstellung der Beamten bekräftigt werden. Das der Ekklesia in ihrer Totalität geltende Gesetz Gottes ist religiös verbindlich für jede Einzel-Ekklesia. Der Katholizismus ist geboren, indem für jede Einzel-Ekklesia der „Geist" sichergestellt wird durch die festen „militärischen" Formen, die sie annehmen muß. Das ist ja der Grundzug der folgenden Entwickelung, daß die Grundgesetze der Gesamtkirche die äußeren Formen des örtlichen kirchlichen Lebens durchweg bestimmen. Hängt doch die Legitimität jeder einzelnen örtlichen Christenheit davon ab! Das korrekte Kirchentum ist die Voraussetzung des Christentums der Einzel-Ekklesia.

Im Katholizismus ist das Wesen der Christenheit im religiösen Sinn und damit des Christentums vergesetzlicht und formalisiert: für das religiöse Leben gilt „göttliche"

kirchliche Rechtsordnung; denn die Kirche des Kirchenrechts ist die Kirche im religiösen Sinn. Dies tritt zuerst im Clemensbrief hervor, der somit die Entstehung des Katholizismus bekundet und zwar durch die Entstehung des Kirchenrechts als einer Ordnung für die Kirche des christlichen Glaubens.

Weil das Urchristentum nur den religiösen Begriff der Kirche hatte und folgeweise diesen Begriff auch auf die äußerlich sichtbare Christenheit anwandte, ist mit der Entstehung von Rechtsordnungen für die Christenheit (Kirche im religiösen Sinn) naturnotwendig aus dem Urchristentum der Katholizismus hervorgegangen.

II. Kritik der Theorie Sohms: Wesen der Kirche und Wesen des Kirchenrechts.

Leibniz sagt irgendwo: „Die meisten Gelehrten haben in dem Recht, was sie behaupten, aber Unrecht in dem, was sie ablehnen". Ich möchte dieses Wort auf die Theorie Sohms anwenden. Wer hat uns den pneumatischen Charakter der Urkirche eindrucksvoller vorgestellt und uns seine Auswirkungen umfassender kennen gelehrt als er? Was sein großes Werk über das Kirchenrecht und seine neue Abhandlung in dieser Hinsicht enthalten, ist ein dauernder Erwerb der wissenschaftlichen Erkenntnis. Aber wenn er diese Erkenntnis nun so ausnützen zu müssen meint, daß die Theorie „andere Götter" neben sich schlechthin nicht duldet, so muß dieser Auffassung widersprochen werden, und der Widerspruch erhebt sich nicht nur an einem Punkte: die Theorie als exklusive ist in sich unhaltbar, und sie scheitert auch an geschichtlichen Tatsachen.

Es liegt heute, besonders nach unseren evangelisch-modernen Vorstellungen über das Verhältnis von christlicher Religion und „Recht", nahe, beide als inkompatibel zu betrachten: die Religion schafft und verlangt ein Leben aus

Gott und kennt lediglich die Sphäre freier, nur in Gott gebundener Betätigung; das Recht verlangt Nachachtung und Gehorsam, erzwingt sie, wenn sie fehlen, begnügt sich aber auch mit einer tatsächlichen Unterwerfung; das einmal festgesetzte Giltige soll auch weiter gelten; das Motiv des Gehorchenden scheint dabei gleichgültig. Solch ein Gehorsam aber ist vor Gott ein Greuel; umgekehrt steht das Recht ratlos und oft genug reprimierend einem Verhalten gegenüber, das einfach erklärt: „Mein Gewissen ist in Gott gefangen; ich kann nicht anders", zumal wenn dieses religiöse Gewissen der einzige Faktor der ganzen individuellen und gemeinschaftlichen Lebensbewegung sein will. Von hier aus ergibt sich, wie es scheint mit Notwendigkeit, die Unverträglichkeit von christlicher Religion und Recht.

Allein man braucht sich nur einen Augenblick zu besinnen, um zu erkennen, wie viel komplizierter das Verhältnis ist und wie oberflächlich die Religion sowohl wie auch das Recht bei dieser Betrachtung noch aufgefaßt sind. Zunächst eine geschichtliche Erinnerung. Ist nicht ein großer Teil des Rechts, um nicht zu sagen die Idee des Rechts, aus der Religion entstanden und also ursprünglich sakral, und bestehen nicht noch heute kräftige Beziehungen zwischen beiden fort? Das Recht, nicht nur das Strafrecht — daran braucht Sohm am wenigsten erinnert zu werden —, ist ohne den Hintergrund der Religion, mindestens geschichtlich, nicht zu denken und zu verstehen. Es ist auch nicht richtig, daß es dem Recht lediglich auf das formale Recht und nicht auf die Rechtsgesinnung ankommt. Es sieht sich nur in der Mehrzahl der Fälle außer Stande, über die Gesinnung etwas festzustellen; wo es aber eine unstatthafte und schädliche Gesinnung zu konstatieren und zu fassen vermag, da greift es auch ein und sucht diese Gesinnung zu bestrafen und zu unterdrücken. Wenn es in der Regel darauf wartet, bis die Gesinnung tatsächlich hervorgetreten

ist, so geschieht das nicht aus Indifferenz gegen die Gesinnung an sich, sondern weil es gelernt hat, daß hier die Repressalien um der Schwierigkeit der Konstatierung willen aussichtslos sind und weil die Unterdrückung jeglicher Freiheit schädlicher ist als die Gefahren gesetzwidriger Gesinnungen, die sich nicht in Taten äußern. Die Vorstellung, daß das Recht schlechthin etwas Formales sei und daß es ausschließlich mit Handlungen zu tun hat, läßt sich somit nicht aufrecht erhalten; hinter ihm liegt vielmehr ein bestimmter, materieller, sozialer Wille, vor ihm liegt ein diesem Willen entsprechendes Ideal, das sich durchsetzen soll, und ihm sind hohe Güter anvertraut, die es mit den stärksten Mitteln schützen will. Das Recht will in diesem Sinn immer ein möglichst „richtiges Recht" sein; ohne diesen Anspruch oder besser, ohne diese Zielstrebigkeit würde es aufhören, Recht zu sein; aber es ist sich dabei seiner Relativität stets bewußt; denn sonst müßte es sich als Ethik bezw. als Religion proklamieren. Umgekehrt ist aber die christliche Religion nicht die individuelle Inspiration des Einzelnen, die sich in bunten Velleitäten offenbart — das ist vielmehr ein pathologischer Zustand —, sondern sie ist eben als christliche Religion an die Überlieferung von Christus gebunden, lehnt die religiösen Zuständlichkeiten, die vor diesem Maßstabe nicht bestehen können, ab und lehrt, daß die Religion sich als Herrschaft des Gotteswillens, d. h. des Guten, in den Herzen der Einzelnen und in dem Gesamtleben auswirkt. Die *δικαιώματα* Gottes sind das Entscheidende[1]; sie, die auch als Gnade und Vergebung immer den Charakter von *δικαιώματα* Gottes tragen, sollen sich im einzelnen wie im ganzen durchsetzen, auf ihre Kräftigung

[1]) Auf das Wort *δικαίωμα* kommt es hier nicht an, sondern auf den Gedanken, der ihm zugrunde liegt. Auch *δικαιοσύνη θεοῦ, νόμος Χριστοῦ* und andere Worte könnte ich hier brauchen; alle aber haben etwas Partikulares.

in den Herzen zielt alle Inspiration und Pneumatik ab, und Gottes Mitarbeiter zu werden, damit sein guter und gnädiger Wille positiv die Menschheit durchdringe, ist das höchste Ziel. Haben nun diese *δικαιώματα* gar keine Beziehungen zum „Recht“? Wenn es, wie gesagt, im Recht letztlich auf das „richtige Recht“ ankommt, und wenn umgekehrt der Gläubige glaubt, daß Gott selbst in Liebe und Zucht, durch Strafe und Tod für seinen guten und gnädigen Willen eintritt, und ferner glaubt, daß er dabei Gottes Mitarbeiter sein soll, wie kann man leugnen, daß auch die christliche Religion für „Rechte“ und für ein „Recht“ eintritt, und wie kann man den prinzipiellen Widerstreit zwischen beiden behaupten? Wendet man aber ein — ein Einwurf, den Sohm nicht macht, ja von dem grade er am weitesten entfernt ist —, eben deshalb lägen sie im Widerstreit, weil beides „Rechte“ sind, so ist nicht abzusehen, warum prinzipiell das weltliche Recht, welches doch das richtige d. h. das gute Recht als anzustrebendes Ziel vor Augen hat, jenem göttlichen widersprechen soll. Das jeweilige Recht mag zu der christlichen Religion noch so sehr im Widerspruch stehen — daraus kann schlechterdings nicht gefolgert werden, daß die Idee des Rechts ihr widerspricht, selbst wenn das Christentum die Mehrzahl der Güter für wertlos erklären würde, welche das jeweilige Recht schützen zu müssen meint; denn es kennt jedenfalls Güter, für die Gott selbst nach christlicher Auffassung mit seinem Rechtsschutz eintritt; dazu ist in Röm 13 rund behauptet, die irdische Obrigkeit sei von Gott. Der Einwurf aber, die christliche Religion schließe prinzipiell die Idee des Rechts überhaupt aus, ist schon widerlegt, da ihr vielmehr in dem Gedanken der *δικαιώματα* Gottes, die sich auch in Zucht und Strafe durchsetzen, der Rechtsbegriff immanent ist[1].

[1]) Religion und Recht sind also keine Gegensätze (Röm 13, 5: *ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν*);

Sohm wird einwenden, daß ihn diese Darlegung nicht treffe: er habe lediglich behauptet, daß das Wesen des Kirchenrechts mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch stehe; allein es ist nicht wohl möglich, diesen Satz zu widerlegen, ohne auf das Allgemeinere zurückzugreifen. Betrachten wir nunmehr diese These. Ohne weiteres stimmen wir ihr zu, wenn sie näher so präzisiert wird: „das Wesen des katholischen Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche, wie Luther es gefaßt hat, in Widerspruch"; denn die Kirche ist nach Luther eine geistliche und geistige Gemeinschaft; die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem, welche in dem katholischen Kirchenrecht vorliegt, bezw. die Subsumierung weltlicher Anordnungen unter die Autorität der Offenbarung, widerspricht daher dem Wesen der nach lutherischem Begriff vorgestellten Kirche. Aber das ist auch ein truism, über den sich nicht zu sprechen lohnt. Wird aber gefragt, ob das Wesen des katholischen Kirchenrechts mit dem Wesen der Urkirche in Widerspruch steht, so läßt sich darauf bereits nicht mehr mit einem runden Ja oder Nein antworten; denn die Untersuchungen hier führen, wie wir sehen werden, alsbald zu einem recht komplizierten Tatbestand. Lassen wir also das katholische Kirchenrecht zunächst aus dem Spiel. Die These, wie sie bei Sohm lautet: „das Wesen des Kirchenrechts steht in Widerspruch mit dem Wesen der Kirche", kann nur bedeuten: „Nach meiner (Sohms) Vorstellung von dem Wesen der Kirche darf es ein Kirchenrecht, wie man es auch fassen möge, überhaupt nicht geben"; denn ein Kirchenrecht, welches bestehen bleiben soll, obgleich es mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch steht, ist

---

ja selbst Charisma und Recht schließen sich nicht aus. Das Charisma funktioniert freilich in Beziehung auf Andere in der Regel in der Form der Diakonia; aber unter Umständen wird dem Charisma die Macht gegeben, zu unterwerfen und zu richten.

ein Widersinn. Ist aber Sohms Vorstellung von der Kirche die richtige, und, angenommen, daß sie es ist, ist seine Vorstellung vom Kirchenrecht die richtige, endlich — auch dieses angenommen — ist die Folgerung auf die Unvereinbarkeit beider zutreffend? Offenbar sind es diese drei Fragen, um die es sich hier handelt.

Nach Sohm ist die Kirche eine rein religiöse, geistige Größe; sie ist das Volk Gottes, der Leib Christi. In diesem Sinn bildet sie zwar einen Körper, aber keine Körperschaft, geschweige denn eine christliche Körperschaft; denn nur etwas Geistiges (der Gottesgeist, der Glaube) macht sie zu einem Körper; sie kann auch nicht zugleich geistliche und rechtliche (körperschaftliche) Einheit sein; denn das wäre ein Widerspruch in sich (s. o. S. 130f.). Wenn man auf diesen Gedanken eingeht, muß man sich zunächst klar machen, daß es sich um eine sehr intime Spekulation handelt, d. h. um eine Betrachtung, die ganz und gar dem Glauben angehört, wie sie ja auch ganz davon absieht, ob und in wie weit sie sich in irgend einem Zeitalter verwirklicht hat. Zwar behauptet Sohm, daß sie auch die Betrachtung der Urkirche gewesen sei, aber die Meisten bestreiten das sehr energisch; Sohm würde die Betrachtung aber festhalten, auch wenn sie sich niemals (und auch am Anfang nicht) rein verwirklicht hätte; denn sie ergibt sich ihm aus der Auffassung des Wirkens Jesu Christi. Gibt man aber auch ihren ersten Hauptsatz zu — man wird Sohm Dank wissen, daß er ihn so energisch geltend macht —, so läßt sich doch, wenn man schlechthin alles Irdische vom Wesen der Kirche fernhält, nicht absehen, wie dann die Kirche etwas anderes sein kann als eine bloße Idee, an die jeder einzelne Christ in seiner Vereinzelung glaubt. Auch so kann diese Idee kräftig und mächtig sein, aber eine Kirche ist das nicht, sondern ein numerus praedestinatorum et credentium, die einander nichts sein können, also eine Anzahl

von Parallelen, die sich erst in der Unendlichkeit schneiden. So aber kann die Sache nicht gemeint sein, wenn doch eben das Wort „Kirche“ gebraucht wird und hier das Entscheidende ist. Kirche ist Versammlung, Versammlung der Berufenen und Erwählten als eine Einheit. Damit ist etwas Gemeinschaftliches gegeben, und zwar etwas Gemeinschaftliches, welches sich schon hier auf Erden verwirklicht; denn mitten in der Welt sind die Berufenen die Ekklesia Gottes und haben als solche miteinander Gemeinschaft. Sohm benutzt den grundlegenden Spruch: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“, immer wieder und mit vollem Rechte, um mit ihm die Ansprüche und die Enge des katholischen Kirchenbegriffs zurückzuweisen, aber er übersieht, daß eben dieser Spruch die Einseitigkeit seines eigenen Kirchenbegriffs aufs schlagendste ebenfalls widerlegt; denn indem dieses Wort der Gemeinschaft — schon von Zweien oder Dreien Gläubigen — die Gegenwart Christi, d. h. wie Sohm richtig erkennt, den Charakter der Kirche zuspricht, fordert es eben dazu auf, solche Gemeinschaften zu bilden. Es ist also der in dieser Welt sich vollziehende Zusammenschluß derer, die den Namen Christi anrufen, nicht etwas Nebensächliches oder Unwesentliches in Bezug auf den Begriff der Kirche, sondern der Begriff der Kirche selbst fordert ihn und kommt erst in diesem Zusammenschluß zu seiner Verwirklichung. Die Kirche ist also — eben als geistliche und geistige Größe — keine bloße Glaubensidee bezw. Glaubensrealität für den Einzelnen; sie ist auch keineswegs noch ausreichend beschrieben, wenn man sie den unsichtbaren Leib Christi nennt, sondern daß sie auf Erden gemeinschaftbildend ist, gehört offenbar auch zu ihrem Wesen. In dem Momente aber, wo das zugestanden werden muß, ist doch wohl die Gedankenreihe unvermeidlich, die Sohm

selbst (S. 139) in klassischer Kürze also formuliert hat: „Das Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft kann ohne irgend welche Form nicht sein. Es bedarf einer gemeingültigen Ordnung, die in der Vergangenheit entstanden, doch die Gegenwart beherrscht, sodaß bei Irrungen innerhalb der Gemeinschaft die formale Tatsache des Einklangs mit der überlieferten Ordnung den Ausschlag gibt." Doch damit sind wir schon einen Schritt über die Beantwortung der ersten Frage, ob Sohms Kirchenbegriff richtig ist, hinausgegangen. Er hat sich als einseitig spiritualistisch, ich möchte fast sagen „putativ" erwiesen. Die Definition der Kirche (und zwar der Kirche des Glaubens) muß lauten: Die Kirche ist eine rein religiöse Größe, Volk Gottes, Leib Christi; sie hat ihr Bürgerrecht im Himmel und ihre Heimat dort, wo ihr Haupt ist; aber in dieser Kirche setzt sich auf Erden in der Menschheit der erlösende Wille Gottes durch; sie tritt daher auf Erden in die Erscheinung in Form einer Gemeinschaft d. h. eines gemeinschaftlichen Lebens; diese Form, so unvollkommen sie ist, ist ihr wesentlich. Die Vorstellung — ich behaupte nicht, daß Sohm sie hegt, aber ich kenne hier nur zwei Auffassungen als mögliche —, daß das Gemeinschaftliche erst dem Himmel angehört, daß es sich dagegen hier auf Erden nur um Berufung Einzelner in völliger Unabhängigkeit voneinander handelt, und daß das Gemeinschaftliche, welches die Christen hier auf Erden miteinander kraftvoll verbindet und spürbar in die Erscheinung tritt, mit dem eigentlichen Wesen der Kirche nichts zu tun hat, ja ihm widerstreitet, hebt den Begriff der Kirche und ihren Beruf auf Erden zugleich auf. Das Genossenschaftliche, Korporative, kann auch vom sublimsten Begriff der Kirche nicht getrennt werden. Ja, auch damit ist noch zu wenig gesagt, daß das Genossenschaftliche lediglich eine „Stütze und Hilfe" sei, vielmehr liegt es im Begriff der Kirche selbst,

mag man nun an den Himmel oder an die Erde denken. Das Genossenschaftliche ist nicht die Kirche des Glaubens selbst, aber es ist die Form ihrer irdischen Verwirklichung, so weit sie auf Erden verwirklicht werden kann.

Wie steht es nun um das Kirchenrecht? Sehen wir vom „göttlichen Kirchenrecht" ab, welches sowohl dadurch, daß es Relatives in die absolute Offenbarung einrechnet, das exklusive Wesen der Kirche als einer inneren Gemeinschaft des Glaubens verwundet, als auch dadurch, daß es Geistliches durch Zwang sichern zu können glaubt —, so haben wir es mit dem Kirchenrecht allein hier zu tun, welches keine anderen Ansprüche stellt als das weltliche Recht überhaupt. Das Recht, obgleich es innerhalb der Rechtsgemeinschaft auch Zwang ausübt, behauptet selbst seine Relativität gegenüber der Idee des richtigen Rechts (s. o. S. 145) und sieht daher sein Wesen und seinen Begriff durch die Wandelungen, die es erlebt, keineswegs gefährdet. Also behauptet auch das Kirchenrecht sogar von den Ansprüchen, die es unter Zwang stellt, keineswegs, daß sie absolut richtig seien. Damit ist schon gesagt, daß in das Kirchenrecht keine religiösen Bestimmungen im eigentlichen Sinn aufgenommen werden können, weil diese dadurch entwertet, ja geradezu in Frage gestellt werden. Ein Kirchenrecht, welches z. B. behauptet, es könne und dürfe Regeln aufstellen, nach welchen Jemand aus der Kirche Jesu Christi auszuschließen sei, behauptet damit offenbar eine frivole Absurdität und vernichtet, wo es sich durchsetzt, das Wesen der Kirche. Das Kirchenrecht kann sich somit nur auf solche Objekte und Gebiete beziehen, die nicht das innere Wesen der Kirche betreffen, und die des Wandels fähig sind. Damit ist nicht gesagt, daß das Kirchenrecht, an den höchsten Aufgaben gemessen, etwas mehr oder weniger Gleichgültiges ist. Vielmehr ist zu erwarten, daß es sich mit ihm nicht wesentlich anders verhalten wird, als mit dem

Recht überhaupt: ein gutes positives Recht wird das richtige Recht fördern und ein schlechtes vermag es nicht vollkommen zu zerstören, so schädlich es ihm ist. Eben dieses behauptet das protestantische Kirchenrecht von sich selbst.

Ist nun dieses Kirchenrecht mit dem Wesen der Kirche, wie es oben bestimmt ist, unverträglich? Das war die letzte Frage. Wir haben gesehen, daß die Kirche, auch wenn man ihr Wesen nach strengstem religiösen Maßstab bestimmt, das genossenschaftliche, korporative Element in sich schließt. Das Genossenschaftliche muß aber in seiner konkreten Ausgestaltung notwendig immer etwas Relatives bleiben; denn es kann keine absolut zwekmäßige und gute Form für dasselbe geben, weil alles Irdische stets im Wandel und relativ ist und gut nichts ist als ein guter Wille. Also entsteht hier die Antinomie — wenn man sie so nennen will; denn es ist die Antinomie des geschichtlichen Lebens überhaupt, wenn es absolute Werte kennt und sich nach absoluten Maßstäben richtet —, daß eine absolute Größe etwas schlechthin fordert, was nur mit Zuhilfenahme und in den Formen relativer Bestimmungen sich durchführen läßt, für die ihre eigene absolute Autorität nicht mehr als solche, d. h. mit ihrem ganzen Gewichte maßgebend sein kann. In dem Momente ergibt sich aber auch, daß die Kirche, weit entfernt das Kirchenrecht als etwas ihr Widerstreitendes abzulehnen (Sohm: „die Entstehung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung ist der Abfall von dem von Jesus selbst gewollten und ursprünglich verwirklichten Zustand"), es vielmehr fordert; denn zu den Formen, die das Genossenschaftliche, Korporative, zu seiner Durchführung verlangt, gehört auch das Recht, welches zum Kirchenrecht wird, wenn es sich auf die Kirche bezieht. Es ist nicht nur „Stütze und Hilfe" der Kirche; denn so erscheint es noch immer als etwas, was stets auch fehlen könnte; sondern es ist unter Umständen ein notwendiges

Mittel, um das, was die Kirche ihrem Wesen nach ist, auf Erden zu verwirklichen und durchzusetzen, nämlich eine Verbindung der Menschen untereinander, eine Genossenschaft. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß es je irreformable Bestimmungen treffen könnte, ja nicht einmal das ist behauptet, daß es stets und überall vorhanden sein müsse. Es lassen sich für kleine Kreise rein familiäre genossenschaftliche Verbindungen als „Kirchen" denken und sind vorhanden gewesen, die keine ausdrücklichen Rechtsbestimmungen nötig haben. Indessen liegen auch im Schoße der Familie latente Rechte, auch wenn sie nicht als solche hervortreten, und schließlich kann es auch als ein eigentümlicher Rechtszustand betrachtet werden, wenn man die Geltendmachung von Autoritäten in Form von Rechten ausschließt. Jedenfalls erkennt Sohm selbst an, daß das Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft ohne irgend welche Form nicht sein kann, und daß die gemeingültige Ordnung, die sie bedarf, sich grundsätzlich auch ohne die innere Zustimmung des Betroffenen durchsetzen muß. Das ist aber „Recht". Ist nun nachgewiesen, daß der religiöse Begriff der Kirche ein eigentümliches Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft fordert, so fordert er damit zugleich das Recht. Damit entsteht nun freilich in den Kirchen ein komplizierter Zustand: ihre Mitglieder empfinden sich einerseits als vom Geiste Gottes geleitet, machen die absolute Autorität Gottes für Alles geltend, was zum Glauben, zur Hoffnung und zur Liebe gehört, und fordern bei sich und unter sich unbedingten Gehorsam für diese Weisungen. Zugleich aber verlangen sie auch Gehorsam für die Ordnungen, die für das genossenschaftliche Leben festgestellt sind, und schließen sogar die Widerstrebenden aus ihrer Mitte aus; aber sie sind weit davon entfernt, die Handhabung dieser Rechte unter die Autorität Gottes zu stellen. Bei dem Bekenntnis freilich

können und müssen sich notwendig Konflikte ergeben, und Niemand vermag hier eine feste Demarkationslinie zu ziehen. Wo die Einen sagen werden, es handle sich um den Glauben selbst, werden Andere finden, daß es sich um eine vergängliche Form desselben handelt; wo die Einen sich durch ihr religiöses Gewissen gebunden fühlen, urteilen Andere, daß es eine Frage des Kirchenrechts sei, deren Entscheidung durch den Glauben nicht präjudiziert ist. Diese Konflikte vermag keine Macht des Geistes oder der Welt aus dem Wege zu räumen, und sie würden sich auch dann einstellen, wenn sich je die Sohmsche These durchsetzen sollte und man allerseits überzeugt wäre, daß die Entstehung eines Kirchenrechts und einer Kirchenverfassung der Abfall von dem von Jesus selbst gewollten Zustande sei; denn die Konflikte sind eine notwendige Folge davon, daß das Christentum die Herrschaft Gottes unter kurzsichtigen, der Erziehung bedürftigen und sündigen Menschen bedeutet.

Die im Protestantismus „herrschende Ansicht" über das Kirchenrecht ist somit prinzipiell gegen Sohm im Recht. Würde es sich nur um die Kirchenverfassung handeln, so wäre der Beweis dafür noch schneller zu erbringen gewesen; denn daß das Charisma eine Organisation schafft, gibt auch Sohm zu. Daß aber der Charakter einer sei es auch spezifisch charismatischen Organisation, auch nur für kurze Zeit, geschweige in ihrem zeitlichen Fortgang, lediglich auf dem Charisma zu verharren vermag, kann nicht zugestanden werden. Das wäre nur dann der Fall, wenn es nur Prophetensprüche, aber keine Propheten, nur Lehrworte aber keine Lehrer, nur Leitungen, aber keine Leiter gäbe, vielmehr Alles nur stoßweise erfolgte. So ist es aber nie gewesen und kann niemals so sein; vielmehr entstehen hier Autoritäten, deren Geltung theoretisch sich nur auf Geistliches bezieht und eine stets durch den Geist zu kontrollierende ist, und die doch faktisch dauernd sind und sich

über Gebiete verschiedener Art (weltliche Gebiete) erstrecken. Der genossenschaftliche Charakter verlangt eben eine stetige Regelung in irdischen Dingen, und noch deutlicher erscheint diese gefordert, wenn man die abstrakte Betrachtung aufgibt und sich erinnert, daß der Unterschied von Alten und Jungen, Erzogenen und der Erziehung Bedürftigen ein schlechthin und stets gegebener ist. Er verlangt Lehrer und Erzieher. Indem nun die Charismatiker zu solchen werden, kann sich ihre Tätigkeit unmöglich auf die Fälle und Mittel beschränken, die dem eigentlichen Gebiete des Glaubens angehören, sondern greift, der gegebenen Situation gemäß, über diese hinaus, d. h. die charismatischen Lehrer erhalten die Pflichten und Rechte übergeordneter Personen und greifen demgemäß zu Erziehungs-, Rechts- und Strafmitteln. Diese Rechte werden entweder in ihre geistlichen Rechte einbegriffen werden; dann entsteht schon an diesem Punkt „das göttliche Kirchenrecht" (s. o.), oder sie gehen neben ihnen her; dann entsteht — zunächst auf dem Verfassungsgebiete — ein weltliches Kirchenrecht, nämlich das weltlich-kirchliche Recht der Beamten. In dem einen wie in dem anderen Fall also kommt es zu einer Rechtsbildung.

III. Kritik der Theorie Sohms, Fortsetzung: Die Kirche und ihre ursprüngliche Organisation.

Nach dieser unvermeidlichen theoretischen Erörterung kehren wir zur Geschichte zurück und prüfen, ob sich die Sohmsche Ansicht mit dem wirklichen Zustande und dem Verlaufe der Dinge verträgt.

Der geschichtliche Befund, wie er sich für Sohm darstellt, kann also zusammengedrängt werden: (1) Jesus Christus und die Urkirche kennen die Kirche d. h. die Christenheit nur als einen religiösen Begriff, als das Volk Gottes, als den Leib Christi, als einen durch Geist und Glauben zu-

sammengehaltenen, schlechthin unsichtbaren Körper; alles Korporative und jeder Gedanke an einen Rechtsverband ist ausgeschlossen. Organisiert ist dieser Leib lediglich durch die Charismen, die sich als solche dartun und erweisen müssen und die im Liebesdienst für die Christenheit wirksam werden; der Christ gehört dieser Kirche an, die ihr Bürgerrecht im Himmel hat, ist damit als Christ der Welt entrückt und weiß sich jenseits jeder Staats- und Rechtsordnung. (2) „Christliche Ortsgemeinden" als Kultvereine, überhaupt als Örtlich-Korporatives, hat es für die alten Christen nicht gegeben, vielmehr überall, wo Christen zusammen sind, sei es in einer Stadt, sei es in einem Hause oder sonst, tritt für sie lediglich eben jene himmlische Kirche in die Erscheinung. Hat es aber keine Ortsgemeinde gegeben, so hat es natürlich auch keine lokale Organisation und kein lokales Amt gegeben. Alles, was heute als solches beurteilt wird, ist nichts anderes als Erscheinung der einen Kirche mit ihren Charismen in empirischen Größen. (3) Hier nun aber hat — und zwar von Anfang an und ohne Schwanken — bei den alten Christen ein eigentümlicher Irrtum gewaltet, eine naive Verwechselung, die in der noch unreflektierten, auf dem Gebiet des Begrifflichen unentwickelten Art des ältesten Christentums begründet liegt: man setzte von Anfang an die sichtbare Gemeinschaft der Christen, wie sie in den verschiedenen Ländern, Orten und Häusern hervortrat, mit der unsichtbaren Kirche (mit der Gemeinschaft der Heiligen, der Erwählten, der wahren Gotteskinder) gleich und beurteilte sie als das Volk Gottes, wie sich die Juden so beurteilt hatten. Schon die Übertragung des Namens „Ekklesia" beweist dies, und schon Paulus und die anderen ältesten Schriftsteller bezeichnen und behandeln die empirische Christenheit zu Korinth, Rom usw. als „Christi Leib und Glieder" und nehmen an, daß in der empirischen Versammlung Gott (Christus) anwesend

ist, und daß das Wort und der Beschluß dieser Versammlung Wort und Beschluß Gottes selbst sei. Ein Gedanke an „Rechtliches“ konnte dabei zunächst nicht aufkommen; man nahm ja die Erscheinung der Kirche einfach in das Wesen mit hinein und empfand, beurteilte und wertete Alles in jener eben nach diesem Wesen. (4) Aber doch war hier der Keimpunkt für die Mißentwickelung zum Katholizismus gegeben, die nach etwa fünf Jahrzehnten eintrat. Zwar wußte man sich nach wie vor der Rechts- und Staatsordnung entrückt; aber da man die Erscheinung der Kirche (in der Bewertung) in ihr Wesen aufgenommen hatte, die eucharistische Versammlung als die wichtigste Form der Erscheinung galt, diese eucharistische Versammlung aber ohne Ordnung undenkbar ist, die Ordnung Leitende verlangte und die Stellung der Leitenden befestigt werden mußte —, so kam die Vorstellung auf, die Leitenden seien kraft göttlichen Rechts unabsetzbar. Damit — im 1. Clemensbrief tritt dies zuerst hervor — waren der Katholizismus und das Kirchenrecht zugleich geboren; denn nun bekam ein Teil der von Gott durch das Charisma ausgezeichneten Personen die Qualität von Beamten, die einen Rechtsanspruch auf Gehorsam gegenüber der Versammlung (der Gemeinde) hatten. Damit ist das Kirchenrecht entstanden (welches sich nun folgerecht weiter ausgestaltete), und zwar als göttliches, d. h. katholisches Kirchenrecht; denn kraft göttlicher Anordnung, so lehrte man, sind die Beamten Beamte und als solche der Gemeinde notwendig.

Diese Darstellung des geschichtlichen Tatbestandes ist auf den ersten Blick höchst einfach und geschlossen; aber in Wahrheit ist sie an einem Hauptpunkte unklar, ja mit sich selbst im Streite, und läßt sich außerdem an den Quellen nur mit Gewaltsamkeit durchführen.

Der innere Widerspruch liegt am dritten Punkt. Angenommen, es wäre Alles richtig, was im ersten und zweiten

Punkt ausgeführt ist, so ist es unbegreiflich, wie Sohm nicht erkannt hat, daß es durch die Ausführungen des dritten Punktes aufs stärkste modifiziert wird. Wenn Paulus, wenn schon die Urkirche vor ihm die Erscheinung der Kirche mit ihrem Wesen gleichgesetzt und demgemäß die Kirche von Jerusalem, Rom usw. als die wahre Kirche Christi angesehen hat, und wenn doch nach Sohm selbst die erscheinende Kirche als irdische Größe notwendig korporativ ist und als solche ohne „Rechte" nicht sein kann — wie kann man da leugnen, daß das Kirchenrecht, und zwar als göttliches Kirchenrecht, immer da war? Darin hat Sohm, wenn man seine Prämissen gelten läßt, Recht, daß es kein Gemeindekirchenrecht, kein „irdisches" Kirchenrecht, keine Lokalbeamten für die alten Christen gegeben haben kann; aber da die erscheinende Kirche eine Organisation als erscheinende stets besessen haben muß — denn, auch nach Sohm: ohne Organisation keine Genossenschaft —, so war sie doch dadurch als reale Lokalorganisation nicht aufgehoben, daß die alten Christen sie sich umdeuteten, indem sie Wesen und Erscheinung identifizierten; sie war vielmehr da und in das Göttliche erhoben. Das, was Sohm also als entschuldbare Voraussetzung der „Mißentwickelung" ansieht[1], ist bereits diese Mißentwicke-

[1]) Wie Sohm die von ihm konstatierte verhängnisvolle Grundtatsache, daß die Urkirche von Anfang an den religiösen Begriff der Kirche auch auf die äußerlich sichtbare Christenheit anwandte, eigentlich beurteilt, bleibt doch etwas dunkel. Er spricht zweimal von einer „folgenweisen" Anwendung (S. 43 u. 58 seiner Abhandlg.), als müßte es so sein; er sieht den Grund (S. 24) „lediglich" in der noch unreflektierten, auf dem Gebiet des Begrifflichen unentwickelten Art des ältesten Christentums. Soll das wirklich ausreichen, und wenn es ausreicht, warum soll dieses beneficium iuventutis nicht auch noch dem römischen Clemens und der Folgezeit zugute kommen? Unentwickelt waren die Verhältnisse auch damals noch! Aber in Bezug auf die Religion war die Art des ältesten Christentums nicht

lung selbst: das göttliche Kirchenrecht war bereits da. Der Schritt, den der 1 Clemensbrief tut (oder der für uns in diesem Brief zuerst hervortritt), ist zwar unleugbar ein weiterer Fortschritt in der Entwickelung, aber qualitativ bringt er nichts wesentlich Neues. Auch er schafft ja nicht ein profanes Kirchenrecht, sondern ein göttliches, da er behauptet, die Unabsetzbarkeit der Beamten sei göttlicher Wille und gehöre zur göttlichen Offenbarung. Prinzipiell unterscheidet sich das doch nicht von der Vorstellung, der Beschluß der jerusalemischen Synode (Act 15) sei göttliche Offenbarung! Wendet aber Sohm ein, dieser Beschluß sei deshalb für Offenbarung gehalten worden, weil die Kirche von Jerusalem als Kirche im religiösen Sinn vorgestellt wurde, die Kirche im religiösen Sinn aber stets aus dem Geiste Gottes spricht — was hindert anzunehmen, daß die Beamten deshalb für unabsetzbar zu halten sind, weil Gott sie durch seine Auswahl als seine dauernden Organe gewollt hat und sie diese seine Auswahl durch ihren Charakter und ihr Betragen bewährt haben? Eben in dieser Weise stellte aber aller Wahrscheinlichkeit nach sich Clemens die

---

unentwickelt, wohl aber dachte es über „freie, geistige Religion" und über den „religiösen Begriff der Kirche" wesentlich anders als Sohm und der Protestantismus. Hierin liegt es begründet, daß das Urchristentum „folgeweise" den religiösen Begriff der Kirche auch auf die äußerlich sichtbare Kirche anwandte (s. darüber unten). Es dachte aber anders, weil es nicht durch eine generatio aequivoca, sondern aus dem Judentum entstanden ist. Auf S. 23 scheint Sohm selbst diese Erkenntnis zu kommen; denn er schreibt: „War doch das Volk Israel, das Volk Gottes (Kahal, Ekklesia), im alten Bunde eine für jedermann sichtbare Größe! Die Christenheit beurteilte sich als das neue, das wahre Volk Israel. So mußte unwillkürlich auch das neue Gottesvolk nach Art einer äußerlich sichtbaren Volksgemeinschaft gedacht werden." Wäre Sohm doch diesem Gedanken, den er hier so glücklich trifft, näher nachgegangen! Seine Theorie wäre eine ganz andere geworden! Aber er läßt ihn, nachdem er ihn berührt, einfach fallen und gibt ihm schlechterdings keine Folge.

Sache vor. Dort wie hier haben wir also göttliches Kirchenrecht! Behauptet aber Sohm weiter, daß sich der Beschluß von Jerusalem und ähnliche Bestimmungen des apostolischen Zeitalters stets an die freie Zustimmung der Christen gerichtet, also im Grunde stets eine Approbation seitens der Brüder nötig gehabt hätten, so gilt dasselbe von den Beamten, deren Bestallung die freie Approbation der Gemeindeversammlung, voraussetzt. Übrigens stellt sich Sohm das Charisma im Sinne der alten Kirche viel zu weich und sanft-anarchistisch vor. Der Charismatiker (s. o. Seite 146 Note) ist unter Umständen dazu berufen, die Anderen zu unterwerfen und zu richten. So hat Jesus seine zwölf Jünger zu Richtern eingesetzt; so wird den Heiligen das Gericht gegeben; so kann der Apostel Gehorsam von den Brüdern verlangen, strafen und richten. Die Lebenslänglichkeit endlich der Beamten, die vielleicht früher nicht die Regel war — Sicheres wissen wir darüber nicht —, kann einen spezifischen Unterschied um so weniger begründen, als auch die Apostel, Propheten und Lehrer „lebenslänglich" solche waren[1], sofern sie nicht durch ihr Betragen ihre Würde ipso facto verloren. Aber dasselbe gilt auch von den Beamten; denn an einen durch die Einsetzung zum Bischof usw. erlangten „Character indelebilis" dachte noch Niemand. Das göttliche Kirchenrecht ist also

[1]) Man muß hier auf eine merkwürdige Tatsache aufmerksam machen. Nach Mt 23, 8 hat Jesus seinen Jüngern (und damit überhaupt) verboten, sich „Lehrer" nennen zu lassen. Nach den apostolischen Zeugnissen ist es eine der sichersten Tatsachen, daß die Urkirche von Anfang an „Lehrer" besessen, sie auch so bezeichnet und Gehorsam ihnen gegenüber verlangt hat. Kann man verkennen, daß hier nicht nur eine terminologische Abweichung vorliegt, sondern daß die absolute Gleichheit der Brüder, die Jesus im Verkehre sehen will, durch eine Organisation aufgehoben ist, in der sich das Charisma zu einer Art von Rechtsstellung des Charismatikers verdichtet hat?

so alt wie die Kirche selbst. Daß die Vergesetzlichung und Formalisierung des religiösen Lebens die größten Fortschritte gemacht hat — und zwar sehr bald —, wer wollte das leugnen? Ferner, daß der „Geist“, der zum Wesen der Gesamt-Ekklesia gehört, erst im Fortgang der Dinge „sichergestellt“ wurde durch die festen „militärischen“ Formen der Einzel-Ekklesia, bestreitet Niemand. Aber da Sohm selbst die verhängnisvolle Inkonzinnität anerkennt, daß die Urzeit keinen Unterschied zwischen der Christenheit (Kirche) im religiösen Sinn und der sichtbaren Christenheit gemacht hat, so hätte er notwendig einen Schritt weiter gehen und anerkennen müssen, daß damit auch schon das „göttliche“ Kirchenrecht gesetzt war, mag es sich jene Zeit auch selbst verborgen haben. A priori ist es doch bereits wahrscheinlich, daß sie, wenn sie jene Gleichung vollzog, auch sonst zwischen dem charismatisch-Geistlichen und dem empirisch-Rechtlichen nicht klar zu unterscheiden vermochte. Aber Sohm lehnt diese Konsequenz ab; er zieht vielmehr exklusiv die Folgerung, daß von den Urchristen die Kirche (nämlich die sichtbare) in allen Stücken und in jeder Hinsicht geistlich aufgefaßt und organisiert worden sei, so daß ihnen die freie, geistliche Organisation die allein mögliche Organisation der sichtbaren Christenheit gewesen sei. Aber wie konnten sie es dabei vermeiden — wenn sie es überhaupt vermeiden wollten —, die notwendig sich einstellende, ja von Anfang an irgendwie gegebene Organisation der Einzelgemeinde in das Geistliche einzutauchen, d. h. göttliches Kirchenrecht zu schaffen? Haben sie, wie Sohm annimmt, das Gesetz des religiösen Lebens zum Gesetz des Gemeinlebens machen wollen und, soweit möglich, gemacht, so war die Theokratisierung des irdischen Gemeinlebens damit gesetzt, d. h. es war das göttliche Kirchenrecht gesetzt. Die Entschlossenheit, die Formen des örtlichen kirchlichen Lebens durch die Grundgesetze

der Gesamtkirche zu bestimmen, also die göttliche Ordnung der Gesamtkirche in der Organisation und dem Leben der empirischen Einzel-Kirche vollständig und ganz durchzusetzen, heißt ja nichts anderes, als empirisch-notwendige Ordnungen ins Geistliche erheben[1], bedeutet also die Etablierung des göttlichen Kirchenrechts.

Aber wie steht es mit den ersten beiden Sätzen Sohms (S. 155f.), d. h. mit dem Kern seiner ganzen Anschauung, der die Prämisse zu dem soeben beleuchteten dritten (und vierten) Satze bildet? Die ersten beiden Sätze lassen sich in das eine Wort zusammendrängen: Die älteste Christenheit kannte nur den religiösen Begriff der Kirche. Ich unterschreibe dieses Wort; denn es läßt sich in der Tat an den Quellen sicher erweisen und in seiner Ausführung hat Sohm Bedeutendes geleistet; aber die Differenz wurzelt in der Bestimmung des „Religiösen" im Sinne der ältesten Christenheit (s. o. S. 158, Note). Sohm faßt es einseitig als die Geistesgaben, den Glauben, die erlösenden Kräfte, die Neubildung des inneren Lebens, die Kindschaft, die Freiheit usw., aber er übersieht vollständig, daß es im Sinne der ältesten Christenheit auch Gottesherrschaft, Theokratie ist.

Der abstrakte Charakter der Sohmschen Untersuchung und die unwillkürliche Beeinflussung durch den Kirchenbegriff Luthers tritt hier deutlich hervor. Demgegenüber ist Folgendes festzustellen:

---

[1]) S. 57 seiner Abhandlung bestreitet Sohm meinen Satz, daß durch das Kirchenrecht der pneumatische Faktor und die Gesamt-Ekklesia ausgeschaltet werde; allein hier liegt nur ein Mißverständnis vor. Daß man sich der Illusion hingab, der pneumatische Charakter und die Identität der Gemeinde mit der Gesamt-Ekklesia sei durch das Recht vollends sichergestellt, bestreite ich nicht, behaupte aber, daß sie faktisch durch das Recht allmählich ausgeschaltet worden sind.

(1) Die Kirche ist als Volk Gottes von Anfang an kein rein geistliches Gebilde (in unserem Sinne), sondern sie ist auch das wahre Israel d. h. das rechte Abrahamsvolk. Das ist im Sinne der Urchristen kein bloßer Vergleich, sondern eine reale Tatsache. Somit haben auch für die Kirche wesentliche Züge des Volkes Israel eine fortwirkende reale Bedeutung. Freilich sind einige (wie die leibliche Zugehörigkeit zu Abraham) abgetan (doch gab es bekanntlich in der Urzeit viele Christen, die sie keineswegs für abgetan hielten; sie hielten also als Juden ihre Rechte, d. h. das jüdische Kirchenrecht, fest) und andere sind jetzt latent und kommen erst bei der Wiederkunft Christi und der irdischen Aufrichtung seines Reiches zu Erscheinung; aber andere bestehen auch jetzt fort. Welche fortbestehen, welche ganz aufgehoben sind und welche bis zur Erscheinung Christi latent sind, darüber gab es keine einstimmige Meinung, zumal die Frage, wie sich denn die Zeit, in der man sich jetzt befindet, zu der Vergangenheit und zu der demnächst hereinbrechenden oder schon angebrochenen Endzeit verhalte, verschieden beantwortet wurde. Man halte nur solche Unterschiede, wie sie bei Paulus im Vergleich zu Johannes (Apokalypse) gegeben sind, neben einander! Es ist also ganz unrichtig, dem Urchristentum, weil es nur den religiösen Begriff der Kirche gekannt hat, den des Paulus oder gar den Luthers unterzuschieben. In der Kirche war die Theokratie (im jüdischen Sinn) teils latent vorhanden, teils in die Zukunft geworfen. Die Theokratie umschließt aber stets den Gedanken des Rechts und der Herrschaft Gottes; also war göttliches Kirchenrecht stets vorhanden. Bereits in den „Zwölfen“ mit ihrer Autorität steckt ein Stück messianisches Kirchenrecht, welches dadurch seinen Rechtscharakter nicht verliert, daß es auf einem Charisma beruht; denn der Gegensatz, den Sohm durchweg zwischen Charisma und Recht aufrichtet, ist an sich und nach dem Zeugnis

der Quellen hinfällig. Wenn Petrus das Strafgericht über Ananias und Sapphira vollzieht, so handelt er auf Grund eines Charismas, aber eben dieses Charisma ist doch zugleich eine rechtliche Kompetenz, und wie viele Rechte (Gehorsam) nimmt Paulus als Apostel seinen Gemeinden gegenüber in Anspruch! Und sind es keine Kompetenzen und Rechte, die den Aposteln, Lehrern und Gemeindeleitern zukommen? Hat sich doch Paulus sogar 1 Ko. 9 für das Recht der Lehrer, sich vom Evangelium zu nähren, auf einen ATlichen Gesetzesspruch und auf die ATlichen Priester berufen! Die ursprüngliche Organisation der Gesamtkirche darf man gewiß als charismatische betrachten und kann zugleich von einer religiösen Demokratie (sogar Anarchie) der Urkirche reden (denn der Spielraum der verschiedenen Autoritäten war nicht abgegrenzt); aber in der voranstehenden Skizze der ältesten Verfassung und ihrer frühesten Entwickelung ist gezeigt worden, wie verschiedenartige Autoritäten es daneben doch gab, wieviel Über- und Unterredung, wieviel Rechte also, oder wenn man das lieber will, Rechtsansätze. Denn pünktlich-rechtliche Auseinandersetzungen haben natürlich nicht stattgefunden und konnten bei einem solchen Zustande nicht stattfinden. Man darf endlich nicht übersehen, daß — von Jesus selbst zu schweigen — die Apostel und apostolischen Männer die Einzelnen und die Gesamtheit nicht stets abstrakt nur als „Christen“ ins Auge fassen, sondern auch als Männer, Weiber, Kinder, Sklaven, Alte, Junge, Geförderte, Zurückgebliebene, Träge usw. und daß sie in dieser Hinsicht die Schöpfungsordnungen und sittlichen Weisungen, geheiligt und verstärkt, zur Anwendung bringen. Ein natürliches System von Rechten und Pflichten, inklusive der Rechte der Obrigkeit und der Pflicht ihr zu gehorchen, wird in Geltung gelassen, bezw. gesetzt und als göttliche Rechtsordnung, die den Einzelnen verschiedene Rechte verleiht,

dargestellt trotz aller religiösen Gleichheit und in und mit den Charismen. Der „rein religiöse“ Begriff der Kirche schloß also damals weder das göttliche Kirchenrecht als das souveräne Mittel der Theokratie noch die Heiligung irdisch-sittlicher Rechte und Pflichten, die somit zu christlichen Rechten und Pflichten werden, aus. Ein „profanes“ Kirchenrecht und eine „profane“ Kirchenordnung gab es bewußt anfangs überhaupt nicht; wohl aber gab es neben den göttlichen Ordnungen läßliche und daher verschiedene Organisationsformen.

(2) Aus dem „rein religiösen“ Begriff der Kirche, der ursprünglich exklusiv geherrscht hat, folgert Sohm, daß die Urzeit den Begriff der Gemeinde überhaupt nicht zugelassen und gekannt habe, und er verstärkt die These noch durch den Hinweis, daß auch zu der Zeit, in der es längst ein Kirchenrecht gab, die Organisation der Gemeinde noch immer als Organisation der Erscheinung der Gesamtkirche aufgefaßt und behandelt worden ist. Was er hier ausgeführt hat, ist größtenteils zutreffend, aber was er ausgeschlossen hat, ist nicht mit Recht ausgeschlossen. Zutreffend ist, daß die Organisation wirklich vom Ganzen zum Teil geht und daß mit dieser Betrachtung theoretisch und praktisch in bewundernswerter Weise Ernst gemacht worden ist, wie ja auch noch heute die Verfassung der römisch-katholischen Kirche Verfassung der einen Kirche ist, die in den Organisationen der Länder-, Provinzen-, Städte- und Dorfkirchen zu ihrer Erscheinung kommt. Allein es ist Sohm nicht gelungen zu zeigen, daß man so theoretisch und starr den kirchlichen Einheitsgedanken gedacht und geltend gemacht hat, wie er es tut, und daß nicht neben ihm auch ein Aufstieg vom Teil zum Ganzen stattgefunden hat und anerkannt worden ist. Gewiß ist die Einzelgemeinde als Darstellung und Projektion der Gesamtkirche vorgestellt worden; aber daß sie eine längere Zeit hindurch

nichts bedeutete und daß es lokale Ämter ursprünglich nicht gegeben hat, ist unrichtig. Der Beweis gegen Sohm ist freilich deshalb schwer zu liefern, weil er hartnäckig einwenden d. h. behaupten kann, daß man das Lokale nur als Erscheinung des Universal-Einen gedacht hat; aber hoffnungslos ist der Beweis doch nicht.

Unzweifelhaft zeigt die Kirchengeschichte etwa seit der Mitte des 2. Jahrhunderts ein Nebeneinander streng geschlossener souveräner Einzelgemeinden, die nun beginnen, einen Teil ihrer Souveränetät zugunsten eines Verbandes, zunächst eines provinzialen, zu opfern. Es setzt damit eine Entwickelung ein, die in der Patriarchats- und Reichsverfassung der Kirche im 4. Jahrhundert ihren relativen Abschluß erhält. Um 150 ist die Selbständigkeit der Einzelgemeinde am größten gewesen, mag sich auch jede Gemeinde als Erscheinung der einen Kirche beurteilt haben[1]. Nicht bestritten kann auch werden, daß damals die Gemeindebeamten lediglich Beamte dieser Gemeinde waren: einen abstrakten Bischof, Presbyter, Diakon, unabhängig von einer Gemeinde, gab es nicht, sondern nur einen römischen, korinthischen usw. (während es keinen römischen Propheten oder Lehrer gab, sondern nur einen gemein kirchlichen)[2]. Wann hat dieser Tatbestand begonnen?

---

[1]) Diese Selbstbeurteilung und die volle Selbständigkeit schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich.

[2]) S. Hatch, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, übers. v. Harnack, 1883. Der Prophet und namentlich der Apostel und Lehrer kann natürlich trotz seiner ökumenisch-kirchlichen Stellung doch besondere Beziehungen zu einer oder mehreren bestimmten Gemeinden haben, die ihm auch besondere Rechte verleihen; aber der Bischof (Presbyter, Diakon) bedeutet streng genommen für jede andere Gemeinde gar nichts, sondern nur für die, der er angehört. Das läßt sich, bis sich die Auffassung vom bischöflichen Amt als apostolischem Amt (per successionem) durchsetzt, überall erkennen.

Zunächst ist zu beachten, daß von Anfang an und allerseits ganz unbefangen von Ekklesia im Plural gesprochen worden ist[1]. Es ist dies schwer verständlich, wenn der Gedanke der einen Kirche so stark jede andere Vorstellung unterdrückt hätte. Zweitens, man müßte erwarten — wenn Sohms Ansicht richtig wäre, daß es keine „rechtlich“ einheitliche Einzelgemeinde im apostolischen Zeitalter gegeben hätte —, daß man mit allem Eifer versucht hätte, die Christen aus den lokalen Verbindungen herauszuziehen und an einem Orte zu sammeln, oder daß man wenigstens eine Organisation gesucht hätte, um die lokal Getrennten doch zu einem Körper zu vereinigen. Der Versuch wäre am Anfang so gut möglich gewesen, wie es später mit vorübergehendem Erfolg versucht worden ist; allein wir hören kaum etwas davon; vielmehr entstehen überall ganz unbefangen getrennte Lokalgemeinden, ganz so wie Synagogen. Dieser Vergleich ist aber wohl noch mehr als ein Vergleich. Wie es im Judentum nur ein Gottesvolk gibt, aber viele Synagogen mit ganz selbständiger Verwaltung (also als rechtliche Einheit), so auch im ältesten Christentum. Natürlich ist die Synagoge keine „religiöse“ Größe, aber sie ist doch eine Tatsache und Größe für sich; sie ist eine „Rechtseinheit“. Ich sehe nicht ein, warum das im Christentum trotz und neben der universalen Betrachtung anders gewesen sein soll, oder warum man das Analoge anders beurteilen soll. Es kommt zunächst auf die Tatsachen an, dann erst auf die Betrachtung. Die Tatsache ist vorhanden: die Vielzahl der durch eine einheitliche Organisation je in sich geschlossenen und selbständigen Christengemeinden. Was die Betrachtung betrifft, so ist nicht abzusehen, warum nicht eine zweifache nebeneinander

[1]) Zweimal in der Apostelgeschichte, 20 (21) mal bei Paulus, 13 mal in der Apokalypse; besonders schlagend ist 2 Ko 8, 19: *χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν*.

bestehen kann: die Betrachtung, daß das eine Volk Gottes in jeder Lokalgemeinde zur Erscheinung kommt, und die andere, daß die Einzelgemeinden erst zusammen das Volk Gottes bilden. Die „Betrachtungen“ sind überhaupt nicht so starr und hart gewesen, wie der Geschichtsphilosoph sie produziert. Endlich — was wir von den Jgnatiusbriefen an aufs sicherste erkennen, daß nämlich Bischöfe, Diakonen, Presbyter lediglich Beamte der Einzelgemeinde gewesen sind, das für die älteste Zeit in Abrede zu stellen liegt nicht der geringste Grund vor. Wendet Sohm ein, die Wahl durch die Gemeinde entscheide nicht, da auch der Prophet und Lehrer, ja auch der Apostel (AG 13), einer Wahl bezw. Approbation bedurft hätte, so liegt hier und dort der Tatbestand doch anders. Sohm möge erst nachweisen, daß man im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter ebensogut schreiben konnte: *„Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἀποστόλους, προφήτας καὶ διδασκάλους ἀξίους τοῦ κυρίου“* wie die Didache: *„Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου“* geschrieben hat. Wer unbefangen das Neue Testament liest, wird schwerlich auf den Gedanken kommen können, die Urzeit habe „die rechtlich einheitliche Ortsgemeinde“ nicht gekannt[1]. Das Einzige, was ihm auf-

[1]) Auf die einzelnen Stellen einzugehen, die von den Exegeten und Historikern herbeigezogen werden, um die Einzelgemeinde als selbständige Körperschaft zu erweisen, und die Sohm (S. 31 f. seiner Abhandlg. u. sonst) anders auslegt, muß ich mir versagen. Ich gestehe Sohm zu, daß man mehrere von ihnen auch so verstehen kann, wie er vorschlägt, weil streng rechtliche Bestimmungen und Verpflichtungen sowie ausdrückliche Mitteilungen, hier handle die Einzelgemeinde kraft eignen Rechts, vergeblich gesucht werden, und die ältesten Christen sich über ihre „Betrachtungen“ nicht reflektierend geäußert haben. Geist, Recht und Freiwilligkeit wogten ja damals überall noch durcheinander. Aber man darf behaupten, daß die hergebrachte Auslegung die einfachere und natürliche ist. Auch hat es etwas Seltsames anzunehmen, die Orts-

fallen wird, sind die „Hausgemeinden“ innerhalb der Ortsgemeinden. Über ihr Verhältnis zu diesen wissen wir nichts;

---

gemeinde habe sich durch eine „Betrachtung“ faktisch selbst in die Luft gesprengt. Da übrigens schon eine einzige Stelle genügen müßte, um Sohm zu widerlegen, so sei auf Folgendes hingewiesen. S. 37 seiner Abhandlung sucht Sohm zu zeigen, daß in Mt 18, 15ff. nicht eine Ortsgemeinde gemeint sein könne und von einem Strafrecht an der Stelle überhaupt keine Rede sei. Allein die Steigerung „Du und Er allein“, „Du mit 2 oder 3 Zeugen und Er“, „die Ekklesia und Er“ macht es m. E. höchst wahrscheinlich, daß es sich um eine Ortsgemeinde handelt, jedenfalls um eine empirische korporative Größe, zu der man sprechen kann und die Ermahnungen gibt. Die Anweisung aber, den der Ekklesia ungehorsamen Bruder als Heiden und Zöllner zu betrachten, kommt dem Banne gleich; denn die subjektive Wendung der Anweisung (ἔστω σοι) ist aus der Anlage des ganzen Spruchs zu erklären und hat doch nur dann einen Sinn, wenn die anderen Brüder dem Ungehorsamen auch die Gemeinschaft kündigen. Also übt die Ekklesia als Ortsgemeinde bezw. als Korporation Strafgewalt; also ist Kirchenrecht da. — Ferner wenn es 1 Ti 4, 14 heißt, daß Timotheus sein Charisma als Leitender mittels Handauflegung des Presbyteriums erhalten habe, und ich daraus geschlossen habe, daß die Ortsgemeinde durch ihr Presbyter-Kollegium die Weihe vollzogen hat (s. 2 Ko 8, 19: χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν), so erwidert Sohm (S. 45) „diese Meinung sei natürlich abzulehnen“; „die Handauflegung kann nie die Handlung einer Körperschaft, sondern nur die Handlung eines Geisterfüllten sein; der Ausdruck: Auflegung der Hände des Presbyteriums zeigt, daß von keinem Handeln einer Körperschaft, eines Kollegiums, sondern lediglich von einer geistlichen Handlung der einzelnen Presbyter die Rede ist.“ Meines Wissens hat noch Niemand diese Auslegung gewagt! Wie soll der Plural „die Hände“ das beweisen? und wie kann man so billig um die Tatsache herumkommen, daß im Text nicht von Presbytern, sondern von einem Presbyterium die Rede ist, also von etwas Korporativem? Zeigt uns nicht auch die Briefsammlung des Ignatius die Presbyter (im Unterschied von den Diakonen) als ein Kollegium, und zwar als ein örtliches Kollegium, und weist ein solches örtliches Kollegium nicht mit Sicherheit darauf, daß die örtliche Geschlossenheit der Ekklesia, der es diente, unbefangen anerkannt wurde?

aber daß sie die Tatsache und den Begriff der Ortsgemeinde aufgelöst haben, ist, wie die paulinischen Briefe zeigen, unmöglich. Sie bestanden neben und in ihnen. Daß sie sehr bald aufhörten, ist deshalb wahrscheinlich, weil wir später fast nichts mehr von ihnen hören. Man wird aus der frühen Bildung und dem schnellen Untergang (der Endpunkt liegt bereits in den Ignatiusbriefen vor) schließen dürfen, daß der Begriff der Ortsgemeinde ursprünglich „rechtlich" nicht so exklusiv gewesen ist, wie wenige Jahrzehnte später; aber daß sich die Kirche von Anfang an in einer doppelten Weise aufgebaut hat — sowohl vom Ganzen zum Teil [ideal-reale Ausgestaltung], als auch vom Teil zum Ganzen, das auf Erden erst zu gewinnen ist [realer Aufbau] — ist eine Tatsache, die kein Machtspruch zu ändern vermag. Ich habe auch schon vor Jahren am 3. Johannesbriefe gezeigt, daß wir noch eine Urkunde besitzen, die den Konflikt zwischen der doppelten Richtung des Aufbaues uns noch deutlich vor Augen führt[1]. Auch läßt sich fragen, ob nicht in den Wirren zu Korinth, von denen die Paulusbriefe zeugen, neben der Spaltung (gemäß der Vorliebe für Paulus, Petrus und Apollo) bei einer bedeutenden Gruppe der Gemeindeglieder auch die Tendenz wirksam gewesen ist, die Selbständigkeit der Lokalgemeinde dem Apostel Paulus als dem Repräsentanten der Gesamtkirche gegenüber geltend zu machen[2].

[1]) (Johannes) der Presbyter (Evangelist? Apostel?) nimmt die Obergewalt über die Ortsgemeinde-Bischöfe in Anspruch; aber einer dieser Bischöfe erkennt diese Gewalt nicht an und weist die Emissäre des „Presbyters" einfach aus.

[2]) Die relativ selbständige Gruppierung der Lokalgemeinden — das sei beiläufig bemerkt — schuf auch die Bedingungen, um Bildungen und Zustände hier und dort hervorzurufen, die mit Eigentümlichkeiten der heidnischen Kultvereine Verwandtschaft zeigen. Es ist aber schwer zu entscheiden, inwieweit hier direkte Beeinflussung stattgefunden hat. Mir scheint, daß sich das Meiste als

Ein bedeutendes Gewicht legt Sohm schließlich darauf, daß die Amtsträger, welche die herrschende Meinung für Ortsgemeinde-Beamten hält, an einigen Stellen (Rö 12, 6ff., Epheserbrief, Hermas) mit den Aposteln, Propheten und Lehrern in einer Reihe aufgeführt werden; er schließt daraus, daß sie genau ebenso charismatische Personen seien wie diese, und daß also auch von hier aus seine These bekräftigt werde: „Die Ortsgemeinde wäre keine Erscheinung der Kirche Christi, wenn sie in ihrer Verfassung etwas hätte, was nicht einfach die Verfassung der allgemeinen Kirche wäre" (s. o. S. 130 ff.). Hierauf ist Folgendes zu erwidern: (1) Die Presbyter (bezw. das Presbyterkollegium) entsprechen sicher keinem Element der Organisation der allgemeinen Kirche. Zwar hat sie Ignatius mit den Zwölfaposteln parallelisiert und Sohm, ihm folgend, behauptet (S. 141), der Presbyterat sei überall aus der Nachbildung des ersten Abendmahls (die Zwölf mit Jesus zu Tisch sitzend) entstanden; allein der Beweis dafür kann nicht geliefert werden. Ignatius steht mit seiner Symbolik allein; die Ableitung ist künstlich und hat das, was wir über die ursprüngliche Bedeutung der Presbyter wissen, ebenso gegen sich, wie sie eigenwillig die gleichartige Einrichtung der Synagoge übersieht. Auch wäre es schwerlich zum Namen „Presbyter" gekommen, wenn sie die zwölf Jünger repräsentieren sollten. (2) Die Zuordnung der Bischöfe (auch Hirten, Diakonen) zu der Gruppe der Apostel, Propheten und Lehrer entscheidet nicht über ihre völlige Gleichartig-

---

spontane Bildung aus der pneumatischen Demokratie der Christenheit erklärt; doch wird schwerlich zu leugnen sein, daß einige Unarten in Korinth auf die Einschleppung heidnischen Wesens und Unwesens zurückzuführen sind; vgl. besonders die sorgfältigen Untersuchungen von Heinrici, der aber den hier vorliegenden Erscheinungen (ebenso wie zahlreiche Franzosen) m. E. ein zu großes Gewicht beilegt.

keit mit diesen; sie ist bereits befriedigend erklärt durch die Erwägung, daß alle zusammen die „Geehrten“ *(οἱ τετιμημένοι)* in der Gemeinde sind. Daß sie von der Ortsgemeinde bestellt wurden, jene aber nicht, wurde schon oben bemerkt. Die Frage aber, ob auch sie als charismatische Personen beurteilt wurden oder nicht, mag hier auf sich beruhen bleiben; denn Charisma und Charisma sind nicht dasselbe[1]. In dem enthusiastischen Zeitalter[2] wurde jede christliche Betätigung als auf einem Charisma ruhend beurteilt, also auch die Diakonia des Bischofs und des Diakonen, aber es war ein ganz anderes Charisma als das der berufenen Prediger des Worts *(οἱ τὸν λόγον λαλοῦντες)*; dieses hat seinen Spielraum an der Gesamt-Ekklesia und schafft pneumatische Personen, jenes dient einem bestimmten Kreise und nimmt nicht das Personleben des Trägers in Beschlag; auch sind „Wahl“ und „Anerkennung“ dort und hier etwas wesentlich Anderes.

Weiter noch auf die These Sohms, das Urchristentum habe keine Ortsgemeinden als Korporationen gekannt, ein-

---

[1]) Mit gutem Grunde hat Paulus 1 Ko 12, 28 geschrieben: *οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν*, d. h. er hat dem *οὓς μέν* kein *οὓς δέ* entsprechen lassen und hat an dieser Stelle wohlweislich nicht von Bischöfen und Diakonen gesprochen; denn ihre Diakonia beruht zwar auf einem Charisma, aber sie sind nicht Pneumatophoren wie die Apostel, Propheten und Lehrer.

[2]) Sohm (S. 46 f. seiner Abhandlung u. oben S. 138) polemisiert gegen diesen Ausdruck und findet zu seiner Befriedigung, daß er auch bei mir jetzt in den Hintergrund getreten sei. Letzteres kann ich nicht zugeben: ich denke heute über den Enthusiasmus des Urchristentums genau so wie früher. Sohm verwirft den Ausdruck, indem er ihn mit abnormer Erregung und überspannter Begeisterung gleichsetzt. Eben deshalb glaube ich ihn beibehalten zu müssen; er schließt aber für mich auch den Glauben an den „Geist“ im Sinne von Rö 8 ein.

zugehen, muß ich mir versagen. Man gerät zudem leicht in neue Irrtümer, wenn man sich in einer halbwahren Fragestellung, sei es auch um sie zu widerlegen, bewegt. Ich darf zur Ergänzung meiner polemischen Ausführungen auf die voranstehende Skizze der Verfassungsgeschichte verweisen.

IV. Kritik der Theorie Sohms, Schluß: Wesen und Ursprung des Katholizismus.

Sohm hat seine Abhandlung „Wesen und Ursprung des Katholizismus" überschrieben; er sieht also in der Erkenntnis des Katholizismus, die er gewonnen hat, das abschließende Ergebnis seiner Untersuchung. Die Gleichsetzung der empirischen Kirche als Rechtskörper mit der Kirche Christi (mit der Kirche im religiösen Sinn) und die daraus entspringende Forderung, das Leben der Christenheit mit Gott durch das katholische (folgerecht als göttlich beurteilte) Kirchenrecht zu regeln — bezeichnet auch Sohm das Wesen des Katholizismus (s. o. S. 126ff.). „Die intellektualistische Art des katholischen Christentums kommt hinzu", fährt Sohm fort; „der Glaube erscheint als das Fürwahrhalten einer bestimmten Lehre, die das Evangelium in untrennbare Verbindung mit einem aus der Vergangenheit stammenden Geschichtsbild und Weltbild darbietet".

Diese Definition des Katholizismus ist nicht befriedigend. Zunächst muß man fragen, welcher Katholizismus gemeint ist? In seinen Ausführungen geht Sohm bis zum modernen Katholizismus (absolute Monarchie und Unfehlbarkeit des Papstes) herunter. So gewiß es aber richtig ist, daß eine Art von stetiger Entwickelung der Kirche bis zu diesem Endziel hin gewaltet hat, so gewiß darf man doch nicht ohne weiteres die Zeit um d. J. 200 und d. J. 1900 gleichsetzen. Die quantitativ veränderten Mischungen der stets vorhandenen Elemente haben, wie immer in der

Geschichte, Veränderungen hervorgerufen, die als qualitative erscheinen und es auch sind. Für den Katholizismus um d. J. 200 gilt es nicht, daß die Kirche als Rechtskörper in jeder Hinsicht bereits mit der Kirche im geistlichen Sinn identifiziert worden ist (selbst für Cyprian gilt das noch nicht), so sehr man sich der vollen Gleichsetzung bereits näherte[1]. Umgekehrt haben wir gesehen, daß eine gewisse Identifizierung der Kirche im geistlichen Sinn mit der empirischen Kirche von Anfang an stattgefunden hat; ja Sohm muß das, wie ebenfalls nachgewiesen worden, widerwillig zugeben; denn er behauptet ja, daß von Anfang an das Urchristentum den religiösen Begriff „folgeweise" auch auf die äußerlich sichtbare Christenheit angewandt habe. Wir haben daraus schließen müssen, daß „das göttliche Kirchenrecht" von Anfang an vorhanden gewesen ist, wenn es auch noch nicht den Spielraum und die Fassung hatte, die es später erhielt.

Die Gleichsetzung der empirischen Kirche als Rechtskörper mit der geistlichen Kirche war um d. J. 200 noch keineswegs vollständig vollzogen; umgekehrt, eine gewisse Identifizierung beider hat schon im Urchristentum stattgefunden: also kann das Wesen des Katholizismus hier nicht ohne weiteres gesucht und gefunden werden. Will man aber doch auf diesem Boden zwischen Urchristentum und Katholizismus unterscheiden — und das ist durchaus berechtigt —, so muß man sich an sachlich bestimmtere Maß-

[1]) Auch das gilt für die Zeit Tertullians und Cyprians noch nicht, daß der einzelne Christ sein Leben mit Gott ausschließlich durch das katholische Kirchenrecht zu regeln habe; es gilt das für jene Zeit um so weniger, als sogar im heutigen Katholizismus dieser Satz noch nicht zur völligen Herrschaft gekommen ist. Auch ist der Begriff „regeln" ein sehr weitschichtiger; die Regelung kann eine direkte oder indirekte, eine formgebende oder nur eine grenzbestimmende sein.

stäbe halten und von einem zweckmäßig gewählten Punkte in der Entwickelungsreihe an den gewonnenen Zustand „katholisch" nennen. Dieser Punkt scheint mir dort gegeben zu sein, wo die Apostel, Propheten und charismatischen Laienlehrer aufgehört haben und dafür die Norm der apostolischen Glaubenslehre, die Norm des apostolischen Schriftenkanons und die Unterwerfung unter die Autorität des apostolischen bischöflichen Amtes eingetreten ist. Diese Größen hatten zwar schon im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, wie ich in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte gezeigt habe, gewisse Vorstufen, so daß das in ihnen enthaltene „katholische" Element embryonal schon vorhanden war; aber sie waren noch keineswegs formiert; die Vorstufen sahen noch sehr anders aus und waren außerdem in ihrer Geltung durch andere Mächte sehr beschränkt. Erst zu Tertullians Zeit sind sie — in Rom und Nordafrika — wirklich nachweisbar; daher ist es zweckmäßig, erst von dieser Zeit an den Terminus „Katholizismus" zu brauchen. Die etablierte Herrschaft jener drei Normen bezeichnet aber nichts anderes als die Fixierung der Tradition samt der Fixierung der Traditions-Garantie unter dem Titel des „Apostolischen". Statt dieses Titels hätte auch — ja dies sollte man eigentlich a priori erwarten — der Name Christi selbst eintreten können; allein da Jesus außerhalb Palästinas nicht missioniert hatte, so beurteilten die Heidenchristen die Apostel als die l e t z t e n Instanzen, eine Beurteilung, zu der sie auch andere Erwägungen führten. So erhielt die Tradition das Kennzeichen „apostolisch". Mit der Aufrichtung dieser apostolischen Tradition war ihr Charakter als R e c h t und zwar als höchstes göttliches Recht ohne weiteres gegeben; denn nach ihr konnte nunmehr bestimmt werden, wer zur Kirche gehört und wer aus derselben zu verbannen ist, ferner wie das religiöse Leben in der Kirche einzurichten sei. Nun erst deckte sich die

Kirche in geistlichem Sinne mit dem also bestimmten Rechtskörper, wenn auch die volle Identität immer noch nicht gewonnen war. Das Primäre ist somit die Aufrichtung der apostolischen Tradition mit ihren festen äußeren Maßstäben. Die sicherere, weil reflektierte Beurteilung der empirischen Kirche als die geistliche und wahre ist eine Funktion jener Aufrichtung; denn der Satz mußte sich mit scheinbarer Folgerichtigkeit ergeben: Wo das Apostolische in Kraft erhalten wird, da ist die Wahrheit und die wahre Kirche. Der religiöse Begriff der Kirche blieb noch immer als der einzige bestehen — in dieser Hinsicht ist im Katholizismus überhaupt kein Wandel eingetreten —, aber er wurde auf die empirische Kirche, weil sie in allen Stücken die apostolische Tradition besitzt und ihr die Herrschaft einräumt, mit der Sicherheit eines logischen Schlusses bezw. eines logischen Rechtsurteils übertragen[1]. Die katholische Kirche ist die Kirche der als Gesetz fixierten apostolischen Tradition. Das Manko in Bezug auf die Wahrheit und Legitimität der Kirche, welches sich daraus ergibt, daß das Gesetz von den Gläubigen häufig übertreten wird, wird durch die Gnaden- und Strafgewalt der Kirche immerfort ersetzt.

In dieser Weise wird die von Sohm gegebene Definition des Katholizismus (Identität der Kirche als Rechtskörper mit der geistlichen Kirche) vertieft und determiniert werden müssen. Allein auch so ist die Begriffsbestimmung m. E. noch sehr unbefriedigend; denn im Grunde ist mit ihr noch immer etwas Allgemeines und nur Formales zum Ausdruck gebracht. Haben nicht alle höheren Religionen ohne Ausnahme das erlebt, was hier vom Christentum als Katholizismus ausgesagt wird? Man mag auf das Judentum, den Islam, den Buddhismus blicken — überall ist die

---

[1]) S. Tertullian, de praescript. haereticorum.

Tradition gesetzlich fixiert und als göttliche Rechtsordnung aufgerichtet worden; folgerecht wurde dann stets die Gesetzeskirche mit der Kirche der lebendigen und wirklichen Gläubigen identifiziert. Man kann hier gradezu von einem religionsgeschichtlichen „Gesetz" reden, denn hat nicht z. B. sogar der Protestantismus dasselbe erlebt? Ob man die Fixierung „Apostolische Tradition" oder „Bekenntnis" nennt, ändert an der Sache sehr wenig, und selbst wenn man einräumt, daß die Gesetzlichkeit im Protestantismus niemals so strikt geworden ist, wie im Katholizismus und man sich dort immer wieder ernstlich bemüht hat, die Unterscheidung der empirischen und der wahren Kirche aufrecht zu erhalten, bedeutet das angesichts des orthodoxen Protestantismus keinen prinzipiellen Unterschied, zumal da man nicht wissen kann, was für ihn noch kommen wird. Somit besagt die oben gegebene Definition des Katholizismus nur, daß er die kirchen-gesetzliche Ausprägung der christlichen Religion bedeutet, die auch die anderen Religionen in ihrer Entwickelung mutatis mutandis erfahren haben[1].

Eine Definition, d. h. die Wesensbestimmung einer Religion und Kirche, darf nicht nur formal sein. Was gesetzlich bestimmt worden ist, darauf kommt es an, wenn man das Charakteristische erfassen will. Sohm ist von dieser Erkenntnis nicht ganz unberührt, hat ihr aber einen sehr unvollkommenen Ausdruck gegeben. Während er an vielen Stellen die Definition, die ihm die entscheidende ist, einfach wiederholt, erweitert er sie nur an einer Stelle seiner

[1]) Warum es zu dieser Art von Ausprägung stets kommen muß, darüber hat Sohm S. 19f. seiner Abhandlung (s. o. S. 128) das Richtige bemerkt: „das Verlangen des natürlichen Menschen ist, das Religiöse zu veräußerlichen." Er verlangt die Rechtsordnung, die Autorität. Nicht die Priester führen sie über die unschuldigen Laien, sondern die Laien schaffen die autoritativen Priester und die kirchliche Rechtsordnung.

Abhandlung durch den beiläufig ausgesprochenen Satz: „Die intellektualistische Art des katholischen Christentums kommt hinzu. Der Glaube erscheint als Fürwahrhalten einer bestimmten Lehre, die das Evangelium in untrennbare Verbindung mit einem aus der Vergangenheit stammenden Geschichtsbild und Weltbild darbietet." Hier hat er also die Notwendigkeit einer Ergänzung seiner Definition gefühlt[1]; aber nicht um eine Ergänzung handelt es sich, sondern um die materiale Bestimmung des Katholizismus als der gesetzlichen Entwickelungsstufe der christlichen Religion.

Nimmt man seinen Standort etwa am Anfang oder in der Mitte des 2. Jahrhunderts und hält sich das gesamte ungeheure Kapital vor Augen, das als „Überlieferung" und als „lebendige Kraft" sich den damaligen Christgläubigen darbot — die Sittensprüche Jesu, die Taten und das Geschick Christi, das Alte Testament, die jüdischen Apokalypsen, die die beiden letzteren begleitende jüdische exegetische und dogmatische Tradition, die Traditionen aus der jerusalemischen Urgemeinde, die Lehren des Paulus, die Sprüche, Lehren und Weissagungen christlicher Propheten und Lehrer, die bisher entstandene Organisation usw. —, so ist offenbar, daß a priori die Fixierung zu einer Fülle verschiedener Ergebnisse gelangen konnte, wie ja auch wirklich nicht nur in den gnostischen Kirchen, sondern auch in den Provinzen (man denke z. B. an Ägypten) zunächst recht verschiedene Formen sich entwickelt haben. Dennoch ist das Hauptresultat im wesentlichen identisch geworden[2], wenn auch die Gleichartigkeit nicht überall

---

[1] Allerdings nur sehr unsicher; denn S. 6 seiner Abhandlung beurteilt er es als eine theologische Eigenart, daß man, um das Wesen und die Entstehung des Katholizismus zu ergründen, auf theologischem Gebiet, und zwar auf dem Gebiete der den Mittelpunkt des Christentums bildenden Gedanken, einsetzte.

[2] Die Spielarten waren auch schon vorher, genau betrachtet, nicht so groß, wie sie, oberflächlich betrachtet, erscheinen.

gleich schnell hervorgetreten ist. Wie ist das möglich gewesen, und wie beschaffen war der Faktor oder waren die Faktoren, die im Materialen schließlich überall dieselbe Form der Kirche, den Katholizismus, hervorgebracht haben? Das ist die entscheidende Frage, die Sohm unbeantwortet gelassen oder nur gestreift hat.

Ein Fortwirken der in der damaligen jüdischen Religion wirksamen Hauptkraft auch im Christentum liegt nicht vor; denn diese war das Gesetz. Die Gesetzesbeobachtung als Kultus- und Lebensgesetz war der Angelpunkt der jüdischen Frömmigkeit und das Herzstück der jüdischen Tradition. Das Gesetz war auch primär die Lehre; was in der Lehre darüber hinausging, war schwankend und unsicher. Es bedarf keines Nachweises, daß dies für die alte Kirche nicht zutrifft; sie steht an diesem wichtigsten Punkte dem Judentum so fern wie möglich und ist ihm stets ferne geblieben.

Das Herzstück der ältesten Kirche war der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus und an den einigen Gott als den Vater Jesu Christi; dieses Herzstück ist der Kirche niemals verloren gegangen. Wer den Katholizismus materiell verstehen will, muß demnach hier einsetzen und die Frage so formulieren: Wie stellt sich der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus und an den einigen Gott als den Vater Jesu Christi im Katholizismus dar? Wenn sich der Katholizismus überhaupt von dem ältesten Christentum unterscheidet, so muß sich die Unterscheidung an diesem Punkte zeigen oder sie ist eine unwesentliche.

Nehmen wir unseren Standort wieder bei Tertullian, so finden wir eine christlich-kirchliche Glaubenslehre, deren Mittelpunkte der eine Gott und der gekreuzigte und auferstandene Christus sind. Diese Glaubenslehre ist philo-

sophisch und historisch zugleich. Sofern sie letzteres ist, unterscheidet sie sich nur unbedeutend von der urchristlichen, die sich als Rezeption und Umbildung der spätjüdischen sub specie Christi darstellt; sehr stark tritt das apologetische Moment dabei hervor, aber es ist schwerlich in der Urzeit geringer gewesen (Weissagungsbeweis für die Wahrheit Christi und der christlichen Religion). Sofern die Glaubenslehre aber „philosophisch" ist, treten folgende Züge hervor: (1) formal, (a) sie ist ein wohlgefügtes Lehrganze, welches sich über Gott, die Welt, die Geschichte, das Heil erstreckt und gewußt und für wahr gehalten werden muß, (b) sie ist beweisbar, und zwar sowohl durch Gründe der Ratio als auch der Autorität; (2) material, (c) im Gottesbegriff treten die Züge, daß Gott der Schöpfer, weil die letzte Ursache der Welt ist, ferner daß er die absolute und undurchdringliche Macht und der Gesetzgeber ist, endlich daß er der Richter ist, zu dem jeder Einzelne in einem stipulierten Rechtsverhältnis steht, in den Vordergrund, und alle Heilsaussagen erscheinen in das kosmologisch-gesetzliche Wirken Gottes eingebettet. Die Verwandtschaft mit dem platonisch-stoischen Gottesbegriff wird dabei ebenso bemerkt wie nach Unterschieden von ihm gesucht wird; in der Idee der Schöpfung alles Seienden wird ein solcher Unterschied auch wirklich gefunden; (d) in der Christologie ist das eigentlich Messianische aufs stärkste verkümmert und reduziert; dagegen ist der Begriff des Logos der zentrale geworden, d. h. auch die Betrachtung der Person Jesu Christi vollzieht sich primär vom kosmologischen Gesichtspunkt aus, und sein erlösendes Wirken ist in seinem schöpferischen (als der Mittler) bereits angelegt; die Verwandtschaft mit der idealistischen Philosophie des Zeitalters wird auch hier bemerkt und unbefangener zugestanden als beim Gottesbegriff; aber die Idee der Menschwerdung des Logos scheidet die christliche An-

schauung von der philosophischen[1]; (e) in Bezug auf den finis religionis stehen die Gedanken der vollen Erkenntnis und des ewigen Lebens (als Hendiadyoin im Sinne der ewigen leidlosen Anschauung Gottes) so sehr im Vordergrund, daß die übrige urchristliche Eschatologie damit kaum mehr oder nur künstlich vereinbar ist; (f) in Bezug auf die gegenwärtige Heilsanbietung ist der Gedanke der unmittelbaren Bestimmung des einzelnen Christen durch den „Geist" ganz zurückgetreten; der einzelne Christ hat in dem Sakramente der Taufe eine einmalige Tilgung aller seiner Sünden erlebt; es kann ihm auch unter Umständen noch einmal eine große Vergebung auf Erden zu teil werden; aber auf diese darf er nicht rechnen; sonntäglich oder auch öfter wird ihm jedoch im Abendmahl ein Sakrament gespendet, welches ein Unterpfand des ewigen göttlichen Lebens und eine geheimnisvolle Umbildung seiner Seele und seines Leibes für die Unsterblichkeit bedeutet; (g) in Bezug auf das Verhalten des Getauften gilt, daß er durch Wissen und Tun des göttlichen Willens, d. h. des Guten, gerecht und der Seligkeit teilhaftig wird. Der Hauptinhalt des göttlichen Willens ist aber, sein Fleisch unbefleckt zu erhalten und der Welt samt allen ihren Gütern entschlossen zu entsagen (Askese), ja womöglich durch das Bekenntnis zu Christus den Tod für ihn zu erleiden, um durch dieses einzig sichere Mittel sicher in den Himmel einzugehen; kann die vollkommene Askese (der gegenüber das Liebesgebot durchaus zurücktritt) und der Märtyrertod nicht geleistet werden, so ist durch häufiges Beten, Fasten und Almosen ein Ersatz zu suchen, den

---

[1]) Das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist hat nichts mit der griechischen Philosophie oder sonst einer Philosophie oder Kultweisheit zu tun; es gehört bereits der ältesten Kirche an und ist der Inbegriff der christlichen Religion in objektiver Hinsicht, wie es auch ihre Loslösung vom Judentum zum Ausdruck bringt (Näheres s. S. 187ff.).

Gott als nachsichtiger Gläubiger und Richter gelten lassen wird.

Das sind die Hauptzüge des Katholizismus am Anfang des 3. Jahrhunderts in materialer Hinsicht, und sie konstituieren sein Wesen als Religion. Alle diese Züge kündigen sich, wie wir aus den Urkunden beweisen können, schon im 1. Jahrhundert und in den Schriften des Neuen Testaments an[1]; allein sie kündigen sich — die einen stärker, die anderen schwächer — eben nur an. Nicht nur zeigt das Christentum des Paulus eine ganz andere Gesamthaltung, sondern auch „Johannes", welcher der eben geschilderten Ausprägung der christlichen Religion viel näher steht, bietet doch im Grunde einen anderen Aufriß, und was wir über das heidenchristliche Gemeinchristentum des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters vermuten können, ist zwar dem oben umschriebenen Typus noch verwandter, aber ist doch etwas sehr viel Einfacheres, Kräftigeres, Unreflektierteres und wiederum Glaubensstärkeres und Massiveres; dazu treten die eschatologischen, enthusiastischen und messianischen Züge und die Herkunft der neuen Religion aus dem Alten Testament und der jüdischen Religion noch viel deutlicher hervor.

Was ist nun dieser Katholizismus, wenn wir ihn richtig erfaßt haben, und woher stammt er? Die Antwort ist nicht schwierig. Er ist die alttestamentlich-christliche Verkündigung, übergeführt und eingetaucht in die hellenische Denkweise, d. h. in den Synkretismus

[1]) Der Katholizismus ist also, wenn man seine embryonale Form einbegreift, so alt wie die Kirche; kaum ein oder das andere seiner Elemente hat gefehlt. Aber das will doch nicht viel bedeuten; denn die katholischen Elemente konstituierten nicht das Wesen des Urchristentums. Es wäre daher irreführend, das Urchristentum „katholisch" zu nennen. Auch für das nachapostolische Zeitalter vermeidet man diese Bezeichnung besser noch.

des Zeitalters und in die idealistische Philosophie. Schon die Verkündigung im apostolischen Zeitalter selbst hat sich den allgemeinen Bedingungen nicht zu entziehen vermocht, auf die eine geistige Religion damals eingehen mußte, wollte sie verstanden und für wertvoll erachtet werden; aber diese Verkündigung behauptete doch ein sprödes Element und zeigte eine Tiefe und Höhe, an die auch die besten religiösen Zeitvorstellungen nicht heranreichten. Aber es gelang diesen, diese Tiefen und Höhen bedeutend zu nivellieren: das ist der Katholizismus! Er unterdrückt das Pneuma, wandelt den evangelischen Begriff Gottes als des Vaters und übersieht die Schlichtheit des Vertrauens zu ihm sowie die einfache Zuversicht auf „unsern Herrn Jesus Christus". Dafür führt er den philosophischen Gottesbegriff ein, weiter den Logos und dazu die Autorität des „Mythus", soweit er ihn nicht idealistisch umschmelzen kann und will[1]. Die Bestimmung des Wesens des Katholizismus, soll sie vollständig sein, kann sich also nicht mit der kurzen Definition begnügen, die Sohm gegeben hat — „Katholizismus ist Gleichsetzung der Kirche als Rechtskörper mit der wahren Kirche Christi" —, sondern sie muß ausführlicher sein und sowohl das Formale als auch das Materiale zu seinem Rechte kommen lassen:

Katholizismus ist die Verkündigung des einen Gottes und des gekreuzigten und auferstandenen Herrn und Heilands Jesus Christus, übergeführt in die hellenische Denkweise und ausgeführt als ein philosophisches Lehrganze. Dieses Lehrganze unterscheidet sich aber von den idealistischen Lehrsystemen dadurch, daß es auch dort, wo es als rational erscheint, auf Offenbarung zu ruhen behauptet, ferner dadurch, daß es den geschichtlichen (christologischen) Stoff größtenteils konserviert, in die religions-philosophischen

---

[1]) Hier liegt der Unterschied vom Gnostizismus.

Lehrsätze einbettet und unbedingten Glauben für ihn verlangt. Auch diese eigentümliche Mischung philosophischer und offenbarungsgeschichtlicher Elemente, des Mythos und des Logos, entspricht dem synkretistisch-religiösen Geist des Zeitalters, und nicht weniger entspricht es ihm, wie der Katholizismus die Sakramente als Vehikel des Göttlichen handhabt und was er über sie lehrt. Endlich entspricht ihm auch die Anweisung zur Askese, in welcher die ganze Moral gipfelt und in welche auch die Sprüche Jesu sich einordnen müssen.

Der Katholizismus als Religionslehre und als Anweisung für das Leben ist das Evangelium in einer fest bestimmten synkretistisch-hellenischen Erscheinungsform; aber jede gnostische Schulsekte war das, wenn auch in anderer Weise, ebenfalls. Also ist die Bestimmung des Wesens des Katholizismus noch unvollständig. Hier tritt nun das Element hinzu, das sich von Anfang an parallel entwickelt hat und welches Sohm allein ins Auge faßt. Die Lehre, die heilige Schriftensammlung und das Amt erscheinen als das apostolische Erbe; diejenigen, welche das apostolische Erbe bewahren, und sie allein, sind die Jünger Christi und bilden seine Kirche. Die objektive Aufrechterhaltung dieses Erbes sichert bereits die Legitimität und Wahrheit der Kirche, und das apostolische Amt der Bischöfe sichert die Unversehrtheit der Überlieferung von Generation zu Generation. Damit — eine nochmalige Ausführung des Tatbestandes und der Gedanken erübrigt sich — stellt sich die Schülergemeinde der synkretistisch-christlichen Lehre als ein Rechtskörper dar, für den der Unterschied von Amtsträgern und Laien fundamental ist und der, indem er von der geoffenbarten apostolischen Tradition bestimmt und regiert wird, unter göttlicher Rechtsordnung steht. Die Umschmelzung des christlichen Glaubens zu einer geoffenbarten, aus geschichtlichen und ideellen Elementen

bestehenden philosophisch-hellenischen Lehre, die als apostolisch prädiziert und durch heilige Weihen, durch die Autorität und durch den Gedanken überliefert wird, sowie die Gleichsetzung der empirischen, von dem „apostolischen“ Episkopate geleiteten Kirche als Rechtskörper mit der Kirche Christi bezeichnen das Wesen des Katholizismus.

Worin liegt der Hauptfehler der Betrachtung Sohms, die ihn zu dem Urteil geführt hat, das Kirchenrecht bedeute an sich einen Abfall vom Wesen der Kirche und stehe mit ihm in vollem Widerspruch? Ich möchte Goethe die Antwort geben lassen; mutatis mutandis hat er das Problem, um das es sich hier handelt, in wenigen Worten gelöst. In der „Vorbetrachtung“ seiner Schrift „Zur Naturwissenschaft“ (Bd. 2, 1823) schreibt er: „Indem wir durch unsre Denk- und Empfindungsweise auch äußere Verhältnisse gründen, eine Gesellschaft um uns bilden oder uns an sie anschließen, so wird ein Inneres zum Äußerlichen; ein solches — wohl aufgenommen oder feindlich bestritten — muß erhalten, es muß verteidigt werden, und so sind wir auf einmal vom Geistlichen ins Weltliche, vom Himmlischen ins Irdische und vom ewigen Unwandelbaren in das zeitliche Wechselhafte zurückgezogen.“ Wer diese einfachen und tiefen Worte richtig versteht, der weiß, warum die unsichtbare geistliche Kirche zur empirischen und zum Rechtskörper werden muß. Er wird dort keinen Abfall und Widerspruch erkennen, wo es sich um das Wirken zwingender Notwendigkeit handelt; wohl aber wird er urteilen, daß der Abfall und Widerspruch dann eintritt, wenn man Mittel und Zweck einfach identifiziert oder gar das Mittel an die Stelle des Zwecks setzt. Das katholische Kirchenrecht, welches von der Voraussetzung der Identität der geistlichen Kirche mit ihrer Erscheinung ausgeht und

alles Geistliche rechtlich regeln will, steht mit dem Begriff der Kirche als einer idealen Größe in Widerspruch, obschon auch die Urzeit in heiliger Begeisterung den Widerspruch nicht gelten ließ und durch ihr Heiligungsstreben überwinden zu können glaubte. Aber das Kirchenrecht, welches die Kirche als äußere Gesellschaft regelt, ist ein notwendiges Mittel; „denn das Innere muß erhalten, es muß verteidigt werden". Über die Frage, wie denn nun das „Innere" zu fassen ist, wird man ewig streiten können; denn es ist fast ein Versuch mit untauglichen Mitteln, dieses Innere, Ewige zu beschreiben, während uns doch nur äußere Mittel zu Gebote stehen und man immer in Gefahr ist, die Grenzen des Historikers zu überschreiten, wenn man das Verhältnis des Innerlichen zu seiner Erscheinung erwägt. So mögen denn zum Schluß auch die Worte Goethes hier eine Stelle finden, die den angeführten unmittelbar vorhergehen: „Alles, was sich aufs Ewige bezieht und uns im Erdenleben als Bild und Gleichnis des Unvergänglichen vorschwebt, sollte sich von Rechts wegen außer Streit setzen, obgleich auch hier manches Hindernis obwaltet."

Das Grundbekenntnis der Kirche.

Eine Untersuchung über den Ursprung der trinitarischen Formel.

Der Ursprung der christlichen trinitarischen Formel ist noch immer dunkel. Zwar hat Dieterich in dem Nachruf auf Usener gemeint, dieser habe die Lehre von der Dreieinigkeit endgültig geschichtlich aufgeklärt; allein es sind, soviel ich weiß, nur Wenige, die in den Allgemeinheiten der Dreiheits-Spekulation bereits die Lösung des Problems erkennen. Auch Söderblom in seiner Abhandlung „Vater, Sohn und Geist" (1909) hält die Erklärung für ungenügend (S. 2 ff.). Er beschreitet (S. 29 ff.) den einzigen Weg, der zum Ziele zu führen einige Aussicht zu gewähren scheint, indem er bei der alttestamentlichen Religion einsetzt. Denn die Berücksichtigung irgend einer bestimmten heidnischen Religion oder Kultweisheit läßt hier keine Aufklärung erwarten, sobald man erwägt, wie alt die trinitarische Formel im Christentum ist und was sie bedeutet (oder jedenfalls nicht bedeutet). Zwar bietet sie Paulus noch nicht als solenne oder gar exklusive Formel, aber er bietet sie doch (vor allem als Segenswunsch 2 Ko 13, 13). Kristallisiert und als zusammenfassender Ausdruck der christlichen Religion erscheint sie bei Matthäus (28, 19). Da Matthäus nach Palästina gehört, so wird man annehmen dürfen, daß auch das embryonale Stadium der Formel dort, d. h. in den Kreisen der (gesetzesfreien) Judenchristen daselbst, zu suchen ist.

Sind doch die meisten christlichen Hauptbegriffe und Formeln, die sich bei Paulus finden, bereits in Palästina geprägt worden. Gehört aber die Formel hierher und in diese Zeit, so ist es ein schwerer methodischer Verstoß, ihren Ursprung aus dem Einfluß einer heidnischen Religion oder einer jüdisch-synkretistischen Sekte erklären zu wollen.

Ist aber im vulgären Judentum eine Vorstufe der trinitarischen Formel zu finden? Söderblom verweist auf die Schätzung des Moses und auf die des auserwählten Volkes im Judentum. Allein nicht nur ist die Dreiheit „Jahveh, Moses, Volk Gottes" nie formelhaft geworden, sondern — wie er selbst nachweist — Moses ist auch als Person hinter „das Gesetz" mehr und mehr zurückgetreten. In Bezug auf den „dritten Artikel" aber wäre das „zukünftige Reich" auch nach Söderblom mindestens mit dem gleichen Recht zu nennen wie das Volk Gottes. Auch an „Gott, Moses und die Propheten" könnte man denken, oder „Gott, Gesetz und Propheten". Allein man muß gestehen, daß alle diese Formeln als Formeln im Judentum schlechterdings nicht zu finden sind; die nachträgliche Abstraktion aber vermag hier nichts zu beweisen. Der Messias ist vollends nicht in einer dreigliedrigen jüdischen Formel zu finden, und was nachmals im talmudischen Judentum an Formeln aufgestellt worden ist — Söderblom hat einige Proben gegeben —, kann überhaupt nicht in Rechnung gezogen werden, so spät und so fremdartig ist es. Die Spekulationen endlich über „Gott", „Weisheit", „Wort", „Geist" waren, sofern sie zu einer trinitarischen Formel geführt haben, noch in einem ganz unfertigen Zustande.

Günstiger steht es, wenn man auf dreigliedrige Formeln zunächst verzichtet und nach zweigliedrigen im alten Judentum sucht. Ein Ergebnis hier wäre nicht gleichgültig, da die christliche trinitarische Formel wahrscheinlich aus einer zweigliedrigen entstanden ist. „Jahveh und Moses": das

läßt sich schon eher hören, wenn auch die Formel im Judentum nie die Bedeutung gewonnen hat wie im Islam die Formel: „Allah und Muhammed“, ja eine eigentliche Formel kaum statuiert werden darf. Indessen ist doch darauf zu achten, wie oft in den neutestamentlichen Schriften Jesus und Moses sich antithetisch gegenübergestellt werden, ja einige Sprüche Jesu selbst kommen hier in Betracht. Am meisten formelhaft ist die Stelle Joh. 1, 17: *ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.* Der Gedanke ist durchaus paulinisch (man vgl. z. B. Rö 10, 4f.): *τέλος νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι· Μωϋσῆς γὰρ γράφει κτλ.*), aber er ist auch gewiß schon urchristlich; denn man kann sich schlechterdings keine Auseinandersetzung zwischen Judenchristen und Juden denken, in der der Unterschied zwischen Moses und Jesus von Jenen nicht durch Gegenüberstellung (mit sachlicher Erläuterung) zum Ausdruck gebracht worden wäre. Mag also auch eine eigentliche Formel: „Jahveh und Moses“ im Judentum existiert oder nicht existiert haben — nun ergab sich, wie wenn sie existierte, mit Notwendigkeit aus der Kontroverse „Moses“ und „Jesus Christus“ die Formel: „Gott und sein Gesandter Jesus“. Wieder ist hier Johannes der, welcher das Fazit zieht, s. c. 17, 3: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.* Hier (vgl. c. 10, 36) hat man sogar schon embryonal die Urform des sog. apostolischen Symbols, nämlich mit dem Endziel *ζωὴ αἰώνιος (σαρκὸς ἀνάστασις)*, aber unterbaut durch die zweigliedrige Formel: *ὁ θεός* und *Ἰησοῦς Χριστός.* Die zweigliedrige Formel tritt hier zusammen mit dem Heilsgute auf, das sie in ihrem Schoße birgt, aber sie wird auch ohne dasselbe ausgesprochen worden sein: Gott und sein eigentlicher letzter Gesandter — nicht Moses, sondern Jesus Christus; vgl. auch einige hier einschlagende Parabeln in den Evangelien.

Auf das spezifische Heilsgut ist aber auch bei der Stelle Joh 1, 17 zu achten. Moses und Christus werden sich gegenübergestellt, weil jener den *νόμος*, dieser aber die *χάρις καὶ ἀλήθεια* gebracht hat. Hierzu beobachten wir etwas sehr Wichtiges: Die trinitarisch vollkommenste Stelle in den Paulusbriefen, nämlich 2 Ko 13, 13 beginnt nicht mit Gott dem Vater, sondern mit „dem Herrn Jesus Christus", und dazu auch mit seiner *χάρις*; denn so lautet sie: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.* Darf man hieraus nicht schließen, daß die ausdrückliche und dem Gesetz und Moses gegenüber antithetische Schätzung dessen, was Christus gebracht hat, ein Keimpunkt der zunächst binitarischen Formel gewesen ist? Indem die ältesten Christen ihren altgläubigen Brüdern gegenüber ausdrücken wollten, was sie an Christus im Unterschied von Moses haben, nämlich die Gerechtigkeit, das Leben usw., faßten sie, wie Paulus und Johannes übereinstimmend in ihren Formeln beweisen, dies unter den Begriff der *χάρις* Jesu Christi, die etwas ganz anderes ist als der *νόμος* des Moses. Aber wurde in diesem Sinn formelhaft von der *χάρις* Jesu Christi gesprochen, unter deren Wirken die Christgläubigen stehen, so durfte doch niemals der *μόνος ἀληθινὸς θεός* bei Seite geschoben werden; er mußte mitgenannt werden und ebenfalls ein Prädikat, und zwar ein noch umfassenderes, erhalten. Paulus an der Korintherstelle setzt die Liebe ein, wiederum zeigt Johannes, daß das kein „Zufall" ist, denn er (I, 4, 8) schreibt: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*[1] (vgl. Ev. 3, 16).

---

[1]) Daß viele Formeln der johanneischen „Theologie" in Wahrheit ihm nicht eigentümlich sind, sondern aus älterer Überlieferung stammen, davon kann man sich aus der Didache, aus Barnabas, Hermas usw. überzeugen. Höchst wahrscheinlich gehört auch Ignatius hierher (s. d. Unters. von Keim, H. Holtzmann und von der

Es scheint mir daher sehr wahrscheinlich, daß sowohl die Formel: „Gott und den er gesandt, Jesus Christus" als auch die andere: „Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes" sehr alt und aus der Kontroverse mit den altgläubigen Juden entstanden ist. Die Formel konnte auch so lauten (1 Ko 9, 6): *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, wobei das *πατήρ* zu beachten ist[1]. Daß der Ausdruck „der Sohn" in diesen Formeln fehlt, braucht nicht Absicht zu sein, kann aber auch als ein Zeichen höchsten Alters betrachtet werden. Neben den Ausdrücken „der Gesandte", „der Christus", „der Herr", die sich in erster Linie darboten, war „der Sohn" pleonastisch, solange keine besondere Kontroverse sich über die Sohnschaft des Messias erhob.

Wie kam es aber nun zu einer dreigliedrigen Formel und warum lautet diese Formel nicht: „Gott, Christus, die Kirche", sondern „der Vater, der Sohn und der heilige Geist"? Christus und die Kirche — als seine Braut, als sein Leib, als die Eva zum Adam — gehören doch zusammen: so ist es bei Paulus (Ko und Eph), bei Johannes (Apok), und ferner noch bei Hermas, Papias, 2 Clemens, ja selbst bei Clemens Alexandrinus usw. Die Kirche ist nicht nur eine pneumatische, himmlische Größe, sondern sie ist enhypostatisch dem Christus eingefügt und muß neben ihm genannt werden. Noch im sog. apostolischen Symbol, wo doch der heilige Geist schon steht, folgt ihm unmittelbar „heilige Kirche", und selbst noch Tertullian

---

Goltz). Anderes freilich, wie z. B. der Paraklet, ist dem Johannes eigentümlich.

[1]) Auch das ist zu beachten, daß hier an die binitarische Formel bereits eine kosmologisch-soteriologische Spekulation angeknüpft ist: *εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.* Also nicht erst die trinitarische Formel hat zu solchen Spekulationen aufgerufen!

will neben Vater, Sohn und Geist durchaus die „mater ecclesia“ sehen „quae trium corpus est“. Jedenfalls gestattet die Geschichte der christlichen Hauptformel im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter den Rückschluß, daß einst nicht viel gefehlt haben kann, so hätte die Christenheit statt der trinitarischen Formel: „Vater, Sohn und Geist“ die andere trinitarische Formel: „Gott, Christus und die Kirche“ erhalten[1]. Es muß also etwas ganz Durchschlagendes gewesen sein, was erstlich eine Erweiterung der zweigliedrigen Formel verlangte und was sodann von der Kirche absehen und den heiligen Geist feierlich zu bekennen hieß[2].

Man wird sich hier wiederum der jüdisch-judenchristlichen Kontroverse erinnern müssen. Der Geist war im Judentum nur wenigen Einzelnen, vor allem den Propheten, gegeben. Daß er im messianischen Zeitalter allen Gläubigen geschenkt werden würde, das war seit Joël die große Verheißung. Umgekehrt galt also auch: wenn der Geist da war und sich an jedem Einzelnen betätigte, so war die messianische Zeit angebrochen, und der, der ihn sandte, war der Messias. Besaß also die Gemeinde Jesu und jeder Einzelne in ihr den Geist und konnte das glaubhaft gemacht,

[1]) Wäre diese Formel zweckmäßiger und besser gewesen? Man kann versucht sein, dies anzunehmen. Aber da die metaphysische Spekulation auch dann sicher nicht ausgeblieben wäre, so muß man die Frage verneinen. Die Christenheit hätte neben Gott als ihr Glaubensobjekt eine mann-weibliche Syzygie erhalten, und was daraus alles geworden wäre, läßt sich gar nicht absehen!

[2]) Daß man nicht zu einer Quaternität schritt, hat — Usener hat hier wohl richtig gesehen — seinen Grund darin, daß die Dreizahl eine Geschlossenheit darstellt, während mit der Vierzahl bereits etwas Uferloses droht. Übrigens hat die alte Christenheit in der Art, wie sie bis über das Ende des 2. Jahrhunderts hinaus „die Kirche“ in ihrem Glaubensausdruck behandelte, eine starke Tendenz zur Quaternität bewiesen.

bezw. nachgewiesen werden, so war es erwiesen, daß sie das Volk Gottes, die Erbin aller Verheißungen usw. und daß ihr Jesus der Christ sei. Die Selbstbezeichnung „Kirche", „heilige Kirche" war leer und ein nicht zu rechtfertigender Anspruch, wenn nicht der heilige Geist hinter ihr stand als gegenwärtige Gabe Gottes bezw. Christi. Nicht um „Glauben" an den heiligen Geist handelte es sich, sondern um die Tatsache seiner Gegenwart in der Gemeinde. Von hier aus versteht man es ohne weiteres, wie und warum zur Binität Gottes und seines Gesandten der heilige Geist hinzutreten und ausdrücklich genannt werden mußte[1]. Daß der Geist gegenwärtiger Besitz ist, ist erst das Siegel auf die Messianität Jesu und der präsente Erweis seiner *χάρις* und der Liebe Gottes. Gegenüber Moses samt seinem Gesetze machte die neue Gemeinde, welche doch zugleich auch die alte sein wollte, ihren Christus Jesus und den Besitz des Geistes geltend. Das muß hundertmal in den Kontroversen zum Ausdruck gekommen sein. Daß der Geist im Hebräischen und Aramäischen weiblich ist, erregt zwar immer wieder die Phantasie der Religionshistoriker, hat aber nach Ausweis des Neuen Testaments und der anderen alten Urkunden schwerlich eine Bedeutung für die religiöse Aussage, um die es sich hier handelt, gehabt. Zwar redet Jesus im Hebräer-Evangelium von dem heiligen Geist als von seiner „Mutter"; aber daß dies auf die trinitarische Formel eingewirkt hat oder ihr gar zugrunde liegt, läßt sich nicht erweisen. Hätte es eine Einwirkung gehabt — ich sehe von obskuren Sekten ab —, so erwartete man, daß die Formel „Gott, Geist, Sohn" gelautet hätte, und den wenigen Stellen, die man aus den Winkeln zusammensuchen muß zum Beweise, daß der Geist als die Mutter des Sohns auf

[1]) Man vgl. 1 Ko 12, 3 — die solenne Stelle — *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Hier hat man den Schlüssel für das Problem des Übergangs aus der Binität zur Trinität.

christlichem Boden gegolten hat, stehen viele Dutzende gegenüber, die zeigen, daß der Geist der Geist Christi ist, von ihm gesandt wird usw. Viel wichtiger ist es festzustellen, wie konstant das Adjektivum „heilig" bei dem Geiste in den Formeln von Anfang an gewesen ist. Eine sichere Erklärung dafür wage ich nicht zu geben, aber das ist klar, daß damit der Geist als der Geist Gottes und als der höchste Geist („spiritus principalis", Fragm. Murat.) bezeichnet, das Wort „Geist" also vor Verallgemeinerung und Unterschätzungen bewahrt werden sollte.

„Gott, Jesus der Christ, der heilige Geist" — diese Trias muß sich aus dem Gegensatz entwickelt haben, in welchem sich die Kirche zum altgläubigen Judentum von Anfang an befand und der sie nötigte, ihren Besitz zum Ausdruck zu bringen und zu erweisen[1]. Begegnet uns die Zusammenstellung zuerst in einem Segenswunsch (2 Ko 13, 13), so kann das unmöglich der älteste Kontext gewesen sein, obwohl er sein hohes Alter durch die Voranstellung Christi beweist, die die Herkunft der Trias aus der antijüdischen Kontroverse deutlich dartut. Ob der Ausdruck *„κοινωνία τ. ἁγ. πνευμ."* so ursprünglich ist wie die *„χάρις τ. κυρ. Ἰ. Χ."*, wage ich nicht zu entscheiden; Rö 8, 15 *(ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· ΑΒΒΑ Ο ΠΑΤΗΡ)* führt in eine andere Richtung.

„Gott, Jesus der Christ, der heilige Geist" — das ist aber noch immer nicht das letzte Wort; denn dieses lautet „der Vater, und der Sohn und der heilige Geist" oder noch genauer: „Der Name des Vaters und des Sohnes und des heiligen

---

[1]) An das Heidenchristentum kann hier nicht gedacht werden; denn die Kontroverse mit den Heiden nötigte dazu, zunächst scharf den reinen Monotheismus zu betonen (s. die Rede des Paulus in Athen, Hermas, Mand. I) und erst nach einem langen Abstande von Christus usw. zu reden. Nur wenn man Christus als Logos einführte, konnte man gleich mit ihm kommen.

Geistes". Daß sich auch diese letzte Stufe der Krystallisation in Palästina und nicht auf heidenchristlichem Boden entwickelt hat, wurde schon bemerkt und wird durch die Zusammenfassung unter den Begriff des „ὄνομα" noch deutlicher; denn der Ausdruck ist nicht griechisch. Als Taufformel aber begegnet uns diese Formel zuerst; man muß also versuchen, sie eben als Taufformel in judenchristlichen Kreisen zu verstehen. Kann aber darüber kein Zweifel sein, daß man ursprünglich auf den Namen Jesu Christi allein getauft hat, so ist das Problem so zu formulieren: warum vertauschte man diese Formel durch eine bereits vorhandene, dreigliedrige und gab dieser dabei die Fassung: „Vater, Sohn und heiliger Geist" statt „Gott, Jesus der Christ und heiliger Geist"? Da wir von jeder begleitenden Tradition verlassen sind — in der Zeit zwischen dd. JJ. c. 50—80 mag sich die Formel gebildet haben —, so ist es allzukühn, auf eine sichere Lösung der Frage zu hoffen; allein ein Versuch läßt sich doch wagen. Das Johannes-Evangelium berücksichtigt bekanntlich die jüdisch-christliche Kontroverse, wie sie zur Zeit seiner Abfassung lebendig war, eingehend. Im hohenpriesterlichen Gebet enthält es zwar noch die alte Formel „Gott und den er gesandt hat" (s. o. S. 189), aber daneben legt es den höchsten Wert darauf, daß Jesus als der *υἱὸς μονογενής* des Vaters anerkannt werde, und will in dieser Sohnschaft das Wesen und die Bedeutung Jesu mit Zurückstellung aller übrigen möglichen Aussagen zum Ausdruck gebracht sehen. Das ist polemisch-apologetisch motiviert. Aus c. 10, 32—39 geht hervor, daß die Juden die Bezeichnung „Sohn Gottes" („Gott") für Jesus als blasphemisch besonders angegriffen haben und daß man sie christlicherseits aufs energischste verteidigte[1]. Es ist nicht erst das Johannes-Evangelium, welches dies tut; die Kontro-

[1]) Auch mit einem so schlechten Argument wie Ps 82, 6.

verse ist sicher viel älter; dem Vorwurf der Juden gegenüber, Jesus könne gar nicht der Messias sein, da er ja nicht in Macht und Herrlichkeit auf des Himmels Wolken erschienen sei, das Reich aufgerichtet und Gericht gehalten habe, antwortete man bekanntlich christlicherseits von Anfang an, dies sei richtig, aber Jesus werde demnächst wiederkommen und dies alles ausführen, d. h. der Messias im beruflichen Sinne werde er erst in Zukunft sein. Das war zwar eine Antwort, aber sie erschien wie eine Ausflucht. Also konnten sich die Christen selbst bei dieser Antwort nicht beruhigen: sie mußten über den geschichtlichen Jesus, wie man ihn erlebt hatte, etwas aussagen, was die Gewißheit gab, daß er der zukünftige Messias und damit der Messias überhaupt sei. Diese Aussage konnte aber keine andere Form haben, als die: er ist der Sohn Gottes. Dies ließ sich aus dem offensichtlichen Tatbestande, aus den Werken und Worten Jesu sowie aus dem Zeugnis der hl. Schrift erweisen und verbürgte es ohne weiteres sodann, daß er als Messias in Herrlichkeit wiederkommen werde. Der Ausdruck „der Sohn Gottes“ für Jesus mußte allmählich als der solenne an die Stelle des Ausdrucks Messias, bezw. vor und neben ihn, treten, weil Jesus als Messias noch nicht erwiesen war (denn an seine Auferstehung glaubten die Gegner nicht). So ist es m. E. zu erklären, wie die Formel, die wir zuerst bei Matthäus lesen: „Vater, Sohn und heiliger Geist“ an die Stelle der Formel: „Gott, Christus und heiliger Geist“ getreten ist, und daß man grade bei der Taufe — im Gegensatz zum Judentum und als seine Erfüllung — diese Formel zu bevorzugen anfing, um sie dann sogar auf eine ausdrückliche Anordnung Christi zurückzuführen. Daß, sobald man „den Sohn“ für „Christus“ einsetzte, auch statt „Gott“ nunmehr „der Vater“ eingeführt wurde, bedarf keiner besonderen Erklärung.

Nachdem einmal die Formel: „Vater, Sohn und heiliger Geist“ geschaffen war, begann sie ihr besonderes Leben zu entwickeln und sich von den Bedingungen z. T. zu emanzipieren, aus denen sie entstanden war. Allerdings liegt von Anfang an in der Aussage und Bezeichnung: „der Vater — der Sohn“, auf Gott angewendet, etwas tief Mystisches, und Jesus erhält durch und in diesem Zusammenhang eine nunmehr ganz befestigte Transcendalität, nicht nur bei den Spekulierenden, sondern auch für die einfältig Christgläubigen. Aber eine metaphysische Spekulation lag ursprünglich nicht im Gesichtskreise der Formel, so gewiß sie sich (namentlich in heidenchristlichen Kreisen) sehr schnell nun einstellen mußte. Etwas Außerordentliches war durch den stillen und den polemischen Gang der Entwickelung, sozusagen unter der Hand, der Kirche zugewachsen, ein Grundbekenntnis, höchst einfach und höchst tiefsinnig zugleich — das Grundbekenntnis als unübertrefflicher Ausdruck der neuen Religion auf dem Boden des Judentums. Auf Geschichtliches, Erlebtes und zu Erlebendes hatte dieses neue Bekenntnis zum alten Gott Israels eine tiefe Beziehung; aber es konnte auch allem Geschichtlichen entrückt und als hieratische Fassung der lebendigen Gottheit selbst betrachtet werden. Mit der *ἀγάπη, χάρις, κοινωνία* (und *υἱοθεσία*) konnte es verbunden bleiben, sie aufs kräftigste versichern und sich hierin gleichsam schon erschöpfen; auch mit dem großen Bekenntnis: *πάντα ὑπ' αὐτοῦ, πάντα δι' αὐτοῦ, πάντα εἰς αὐτόν,* konnte es sich verbinden und hierin seine erschöpfende Erklärung zu finden scheinen. Es konnte endlich eine Auslegung finden, die von allem Irdischen, von dem ganzen Kosmos und aller Offenbarungsgeschichte, absah und das Innenleben der Gottheit hier ausgedrückt fand. —

Der hier versuchte Nachweis der Entstehung der Formel wird bei den Zeitgenossen vielleicht wenig Anklang finden,

weil er das Problem in festen Grenzen hält, jede Rücksicht auf babylonische, griechische oder kamtschadalische Dreiheiten vermissen läßt und die Formel in ihrer Entstehung als religiös-christliche und antijüdische zu begreifen unternimmt. Solange aber der methodische Grundsatz gilt, daß man erst ins Weite schweifen darf, wenn die Forschung im Nächstliegenden resultatlos verlaufen ist, solange wird der hier gewählte Weg der richtige sein. Auf „Neuheit“ erhebt er keinen Anspruch; aber daß er bisher sicher gewiesen worden wäre, sehe ich nicht.

Die Dreiheit: „Gott, das Wort Gottes, der Geist (die Weisheit)“ hat ihre eigene Geschichte. Ob sie schon auf eine feste Formel im Judentum gebracht war, als sich das christliche triadische Bekenntnis bildete, ist ungewiß. Wahrscheinlich ist, daß die beiden triadischen Formeln ihrem Ursprung nach nichts miteinander gemein haben, sondern erst als fertige zusammengeschlossen sind. In den beiden Formeln bedeuten das 2. und das 3. Glied ursprünglich etwas ganz verschiedenes: das schaffende Offenbarungswort — Jesus Christus, von Gott gesandt; die göttliche Weisheit — der prophetische Geist, der die Gläubigen erfüllt.

Evangelium.

Geschichte des Begriffs in der ältesten Kirche.

Εὐαγγέλιον (gew. im Plural) bedeutet ursprünglich den Lohn (auch das Opfer) für eine gute Botschaft, den Botenlohn, später aber auch die gute Botschaft selbst; doch ist diese Bedeutung bisher für die Zeit vor Augustus nicht belegt. Das früheste Zeugnis findet sich in der berühmten Inschrift von Priene[1], wo es vom Geburtstag des Kaisers heißt: *ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ.* Das Wort steht hier im Zusammenhang einer sakralen Aussage[2]. Im AT ist בְּשׂרָה (בְּשׂוֹרָה) nach בִּשֵּׂר die Botschaft (in der Regel die frohe Botschaft), aber 2. Sa 4, 10 auch der Botenlohn. Die LXX geben בִּשֵּׂר durch *εὐαγγελίζειν (εὐαγγελίζεσθαι)* wieder und בְּשׂרָה, wo es Botenlohn bedeutet, durch *τὰ εὐαγγέλια*; wo es aber eine gute Botschaft bedeutet, steht *ἡ εὐαγγελία.* An einer Stelle

---

[1]) „Athenische Mitteilungen" 24 (1899) S. 275 ff. Deißmann, Licht vom Osten (1908) S. 266 ff.

[2]) Häufig ist das Wort im Sinne von froher Botschaft im nichtchristlichen Sprachgebrauch niemals geworden; über ein Zeugnis auf einem Papyrusblatt aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, wo das Wort auch im Zusammenhang mit dem Kaiser steht, s. Deißmann, a. a. O. *(ἐπεὶ γν[ώ]στ[ης ἐγενόμην τοῦ] εὐανγελ[ίο]υ περὶ τοῦ ἀνηγορεῦσθαι Καίσαρα κτλ.).* Hier ist der Singular zu beachten, wenn das Ypsilon sicher ist.

freilich (2 Sa 18, 25) bietet Swete *εὐαγγέλια* für gute Botschaft; allein es ist in Rücksicht auf die anderen Stellen m. E. so gut wie gewiß, daß auch hier *εὐαγγελία* zu lesen ist. Somit kennen die LXX das Wort *εὐαγγέλιον* in dem Sinne von froher Botschaft nicht, nur als „Botenlohn" (im Pl.) kennen sie es. Hat man in den Urgemeinden in Palästina בשׂרה durch *εὐαγγέλιον* wiedergegeben, so war man also nicht durch die LXX dazu angeleitet.

1. Die Evangelien und die Apostelgeschichte.

Besäßen wir im Neuen Testament nicht vier Evangelien, sondern nur die des Lucas und Johannes, so würden wir nicht wissen, daß das Wort „Evangelium" zum Wortschatz der ältesten evangelischen Überlieferung gehört; denn es fehlt in jenen Evangelien vollständig [1]. Es fehlt aber auch in der dem Matthäus und Lucas gemeinsamen Quelle (Q), soweit sich dieselbe feststellen läßt. Das Fehlen des Worts im Lucas-Evangelium ist auffallend; denn in der Apostelgeschichte findet es sich (wenn auch nur zweimal, und es hat mit diesen Stellen eine besondere Bewandtnis), und das Wort *εὐαγγελίζεσθαι* ist sowohl dort wie hier häufig (im Ev. findet es sich 10 mal und in der AG 15 mal). Dagegen fehlt im Joh.-Ev. auch *εὐαγγελίζεσθαι*; es wird aber auch bei Marcus vergeblich gesucht und Matthäus bringt es nur einmal, wo er die Quelle Q wiedergibt, die es ebenfalls nur einmal aufweist (Mt 11, 5 = Lc 7, 22). Die Verteilung [2] stellt somit folgende Tabelle dar:

---

[1]) Hieraus wird man schließen dürfen, daß sie selbst ursprünglich den Namen „Evangelium" schwerlich getragen haben.

[2]) Ich stelle Paulus und den Hebräerbrief hinzu.

	εὐαγγέλιον	εὐαγγελίζεσθαι
Q	—	+
Marcus	+	—
Matth. (ohne Q)	+	—
Lucas - Ev.	—	+
Apostelgeschichte	+	+
Paulus	+	+
Johannes	—	—
Hebräerbrief	—	+

(A) Das einmalige Vorkommen von *εὐαγγελίζεσθαι* in Q ist nicht gleichgültig, will aber doch an sich nicht viel besagen; denn es ist nicht technisch, sondern Jesus nimmt Jesaj. 61, 1 auf, eine Stelle, die in wörtlichem Zitat Lucas ihm noch einmal zugeschrieben hat (4, 18: „*εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς*“).

(B) Bei Marcus findet sich *τὸ εὐαγγέλιον* siebenmal[1], fünfmal im Munde Jesu und zweimal braucht es der Evangelist selbst[2]. Für die Erklärung hat man von der Stelle 1, 14. 15 auszugehen. Marcus schreibt:

Καὶ μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον[3] *τοῦ θεοῦ [καὶ] λέγων, ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*

Die Worte stehen im Evangelium des Marcus an hervorragendster Stelle; denn sie eröffnen es (c. 1, 1—13 ist Einleitung). Sie sollen den Hauptinhalt der Predigt Jesu thematisch angeben. Was das Wort „Evangelium“ im Munde Jesu und im Sinne des Marcus hier bedeuten soll, scheint

---

[1]) Dazu einmal auch im unechten Schluß (16, 15: *Κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει*). Es ist bemerkenswert, daß hier das Evangelium eben so wenig näher definiert ist, wie sonst bei Marcus.

[2]) c. 1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; 1, 1. 14.

[3]) Der Zusatz *τῆς βασιλείας*, den viele Handschriften bieten, ist Konformation nach dem Text des Matthäus; auch das folgende *ἤγγικεν ἡ βασιλεία* legte den Zusatz nahe.

keinem Zweifel unterworfen zu sein. Daß die Zeit erfüllt und die Gottesherrschaft nahegekommen ist, muß der Inhalt des Evangeliums sein, und der Evangelist muß es ebenso aufgefaßt haben; denn das Wort kann an der ersten Stelle nicht etwas anderes bezeichnen als an der zweiten. Evangelium „Gottes“ nennt der Evangelist es aber, um auszudrücken, daß die Botschaft an diesem selbst ihren Urheber hat, daß Jesus also in göttlichem Auftrag ihr Verkündiger ist. Glauben verlangt dieses Evangelium; denn die Botschaft wird durch den nächsten Augenschein nicht unterstützt. Sie hebt sich aber auch scharf von der Predigt des Täufers ab; denn dieser wird dadurch charakterisiert, daß er eine Bußtaufe verkündigt zur Sündenvergebung (1, 4), und daß er auf den Größeren hinweist, der nach ihm kommen soll (1, 7 f.). Dieser Größere ist jetzt erschienen und bringt die frohe Verkündigung, daß das Reich Gottes nunmehr nahegekommen ist. Aber diese Verkündigung erhält dadurch doch einen ernsten Charakter, daß sie eine innerliche Umkehr verlangt. Diese Forderung gehört natürlich nicht zum Inhalte der Frohbotschaft, sondern spricht die Bedingung für den Eintritt in das Reich aus[1].

---

[1]) Wellhausen schreibt: „Wie kann die Bußpredigt als frohe Botschaft bezeichnet werden? Das Evangelium und der Glaube an das Evangelium setzen ganz plötzlich ein, ohne daß Jesus sich darüber expliziert. Für die Juden, zu denen er redete, mußten diese Begriffe völlig unverständlich sein. Sie gehören in die apostolische Predigt, hier sind sie verfrüht.“ Hiergegen ist manches einzuwenden. (1) Die Bußpredigt wird keineswegs als frohe Botschaft bezeichnet, sondern diese ist von jener deutlich unterschieden. (2) Eine Explikation der Begriffe Evangelium und Glaube an dasselbe war nicht nötig, weil sie keineswegs unverständlich waren, vorausgesetzt daß Evangelium die frohe Botschaft von der Nähe des Reichs bedeutet — welchem Juden sollte der Sinn dieser Ankündigung dunkel gewesen sein? Zugestehen wird man Wellhausen nur, daß Jesus selbst sich nicht so kurz ausgedrückt haben kann:

Erst c. 8, 35 findet sich das Wort „das Evangelium“ im Buch des Marcus wieder und sodann c. 10, 29. Da beide Stellen nahe verwandt sind, kann man sie zusammen behandeln:

Ὃς ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου, σώσει αὐτήν.

Οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ... ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλάσια κτλ.

Wie in 1, 15 steht hier *τὸ εὐαγγέλιον* absolut, und nach dieser Stelle scheint auch der Sinn an unseren Stellen nicht zweifelhaft sein zu können. War in 1, 15 von dem, dem die Freudenbotschaft vom Reich gelten soll, die Umkehr verlangt, so wird diese Umkehr hier näher als ein Verzicht charakterisiert. Neu ist, daß dieser Verzicht nicht nur um des Reiches, sondern auch um Jesu selbst willen

---

μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Aber der Evangelist durfte in diese Kürze die Predigt formulieren, weil er ja unmittelbar vorher das Evangelium als die frohe Botschaft von der Nähe des Reichs gekennzeichnet hatte. (3) Wären die Worte: „Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ abgerissen überliefert, so könnte man vermuten, daß sie in die apostolische Predigt gehören und hier verfrüht seien. Da ihnen aber die Worte: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ vorangehen, dazu noch die Erzählung: „Jesus kam nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes“ — so liegt kein Grund vor, an ein Hysteron-Proteron zu denken. Dazu kommt, daß die Formel: *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* bei genauerer Betrachtung gar nicht paulinisch ist, da die Zusammenstellung von *μετανοεῖν* und *πιστεύειν* dem Paulus ganz fremd ist und sich auch *πιστεύειν τῷ εὐαγγελίῳ* bei ihm nicht findet (*ὑπακούειν* Rö 10, 16 und 2 Th 1, 8, jedoch *πίστις τ. εὐαγγ.* Phi 1, 27). (4) Wäre Wellhausens Erklärung in Bezug auf „Evangelium“ in v. 15 (= Apostolische Botschaft von Christus) richtig, so bedeutete dieses Wort in v. 15 etwas anderes als in v. 14; denn hier gibt Wellhausen natürlich zu (s. seine Bemerkung zu 14, 9), daß es die frohe Botschaft vom Kommen des Reichs ist.

gefordert wird; aber den Sinn des Wortes *„τὸ εὐαγγέλιον"* deshalb zu ändern und ihn anders aufzufassen als in 1, 14 und, wie wir gesehen haben, auch in 1, 15, scheint mehr als gewagt. Dennoch ist Wellhausen dieser Ansicht. Er schreibt zu 8, 35: „Nicht um seines Evangeliums willen, sondern um des Evangeliums willen: Jesus ist auch hier bei Marcus nicht der Verkünder, sondern der Inhalt des Evangeliums. *Ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* bedeutet nahezu dasselbe wie *ἕνεκεν ἐμοῦ,* das Evangelium ist der von den Aposteln gepredigte Christus." Diese Erklärung hat an dem Kontext keinen Anhalt (sofern sie sich auf c. 1, 1 stützt, wird sie unten zur Sprache kommen), ja der Kontext streitet mit ihr; denn eben in dem Reiche Gottes wird man seine Seele retten und hundertmal mehr empfangen, als man hier verloren hat. Daß eine Tautologie zu *ἕνεκεν ἐμοῦ* (bezw. ein Hendiadyoin) beabsichtigt sei, ist um so unwahrscheinlicher, als an der zweiten Stelle das *ἕνεκεν* ausdrücklich wiederholt ist. Darin hat Wellhausen freilich Recht — man braucht dafür keine einzelnen Stellen anzuführen, da die ganze Anlage des Evangeliums und seine Ausführung es bezeugt —, daß für Marcus die Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Christus die Hauptsache ist; aber daß Marcus dieses sein Verständnis in das Wort „Evangelium" hineingetragen hat, wird durch 1, 14. 15 ausgeschlossen und kann durch 8, 35 und 10, 29 *(ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου)* nicht bewiesen werden. Wohl aber kann man es in dem *ἕνεκεν ἐμοῦ* finden, dessen ausdrückliche Hervorhebung neben dem *ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* in diese Richtung weist, aber zugleich — eben weil es besonders hervorgehoben ist — den Begriff „Evangelium" in der Bedeutung „Evangelium des Reichs" schützt.

Die beiden Stellen, in denen „Evangelium" sich sonst noch im Munde Jesu bei Marcus findet (13, 10 und 14, 9), bringen es wiederum ohne jede nähere Bestimmung; aber

eben deshalb ist man verpflichtet, auch sie nach der grundlegenden Stelle im Anfang (1, 14), wo das Wort völlig klar determiniert ist, zu verstehen, falls nicht zwingende Gegengründe geltend gemacht werden können.

Εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

Ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

Auch in 1, 14 ist von dem *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον* die Rede. Wenn dieses an unseren beiden Stellen wieder aufgenommen erscheint, so kann auch *τὸ εὐαγγέλιον* nichts anderes bedeuten als was es dort bedeutet. Wellhausen schreibt: „das Evangelium ist hier wie immer (außer 1, 14) die Verkündigung der Apostel über Jesus, besonders über sein Leiden, Sterben und Auferstehn." Aber das „immer" ist nur durch die drei Stellen 1, 15; 8, 35; 10, 29 gedeckt, und an ihnen bedeutet, wie wir gesehen, Evangelium dasselbe wie in 1, 14. An unseren Stellen eine andere Determinierung anzunehmen, ist durch nichts angezeigt.

Es erübrigt nunmehr nur noch eine Stelle, nämlich der Anfang des Buchs (1, 1f.): *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*[1], *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου κτλ.* Hier haben außer Wellhausen auch andere Exegeten übersetzen zu müssen gemeint: „Anfang des Evangeliums von Jesu Christo". Nach dem bisher Nachgewiesenen ist diese Übersetzung nicht wahrscheinlich; denn in dem ganzen Buch bedeutet Evangelium das Evangelium (Gottes, s. 1, 14) von der Nähe des Reichs. Wie kann man also nachweisen, daß es hier etwas anderes bedeutet? Man sagt, nur hier stehe *Ἰησοῦ Χριστοῦ* daneben, und dazu — das Marcus-Ev. zeige paulinisches Gepräge. Letzteres ist richtig; aber daraus folgt noch

[1]) Der Zusatz *υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ* ist sehr stark, aber doch nicht genügend bezeugt.

nicht, daß Marcus seine paulinische Theologie in den Begriff Evangelium getragen; zudem fragt es sich noch, ob bei Paulus „*Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ als „Evangelium von J. Chr.“ zu verstehen ist (s. u.). Wenn Marcus bei Evangelium an Christus als den Inhalt desselben gedacht und dies in der Aufschrift zum Ausdruck gebracht hätte, so müßte man erwarten, daß er auch im Buche selbst diese Auffassung bekundet hätte. Das ist aber nicht geschehen; vielmehr, wo er den Begriff nach wenigen Versen wieder aufnimmt, bezeichnet er Gott als den Autor, Christus als den Verkündiger und die Nähe des Reichs als den Inhalt des Evangeliums. Also ist es methodisch unzulässig, das Wort hier anders zu verstehen. „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“ muß daher im Sinne des Marcus paraphrasiert werden: „Es beginnt die von Jesus Christus verkündete Frohbotschaft von der Nähe des Reichs“. Übrigens ist es nicht ganz sicher, daß die Worte *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ursprünglich sind. Sie fehlen bei Iren. III, 11, 8[1] und Epiphan. 51, 6[2]; Marcus braucht sonst *τὸ εὐαγγέλιον* (außer 1, 14 *τοῦ θεοῦ*) nur absolut, und der Zusatz, der ja bald noch durch „Sohn Gottes“ erweitert wurde, erklärt sich sehr leicht[3]. Indessen läßt sich eine sichere Entscheidung nicht mehr treffen.

(C) Welchen Befund bietet Matthäus? Q lieferte ihm das Wort „Evangelium“ nicht, und in den ihm eigen-

---

[1]) „Marcus vero a prophetico spiritu, ex alto adveniente hominibus, initium fecit: „Initium“, dicens, „evangelii, quemadmodum scriptum est in Esaia propheta“. Der in Catenen erhaltene griechische Text bietet die Worte *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, was aber nicht ins Gewicht fällt.

[2]) *Μάρκος ..... ἀπὸ τῆς ἐν τῷ Ἰορδάνῃ πραγματείας ποιεῖται τὴν εἰσαγωγὴν τοῦ εὐαγγελίου καί φησιν· Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, ὡς γέγραπται κτλ.* Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Epiphanius hier auf Hippolyt zurückgeht.

[3]) Lachmann, Weiße, Ewald und Wellhausen betrachten auch den 2. und 3. Vers als eine alte Interpolation.

tümlichen Abschnitten hat er es auch nie gebraucht. Wie hat er aber die Stellen wiedergegeben, in denen es sich bei Marcus, seiner Quelle, fand? Die Stelle Mc 1, 14. 15 hat er zweimal benutzt und also wiedergegeben (4, 17. 23): *Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν .... περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* und (9, 35): *Περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*. Matthäus hat also Marcus so verstanden, wie wir ihn verstanden haben, und das Wort Evangelium durch den Zusatz *τῆς βασιλείας* bestimmt determiniert. Genau so ist er 24, 14 gegenüber Mc 13, 10 verfahren: er hat wiederum *τῆς βασιλείας* zu *τὸ εὐαγγέλιον* hinzugefügt. Dagegen hat er 26, 13 (zu Mc 14, 9) auf den Zusatz *τῆς βασιλείας* verzichtet, weil er *τοῦτο* hinzufügte[1]. Dieses sind alle Stellen, in denen sich bei Matthäus *τὸ εὐαγγέλιον* findet; denn an den beiden Stellen, an denen es bei Marcus noch steht (8, 35; 10, 29), hat Matthäus es fallen lassen[2] und sich mit *ἕνεκεν ἐμοῦ* bezw. *ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος* begnügt[3]. Ist dem so, so hielt Matthäus den doppelten Ausdruck für überflüssig; aber nicht *ἕνεκεν ἐμοῦ* hat er gestrichen, sondern *ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου*, und damit bewiesen, daß ihm jenes wichtiger war als dieses. Aus Matthäus läßt sich also fast nur Negatives in Bezug auf den Begriff „Evangelium“ lernen. Er fügt zu Marcus, den er richtig verstanden hat, nicht nur nichts hinzu, sondern er schränkt den Gebrauch von „Evangelium“ noch etwas ein. Immerhin aber hat er den Aus-

---

[1]) Im Sinne „dieses gegenwärtig verkündete Evangelium“.

[2]) Mt 16, 25 und 19, 29.

[3]) Falls die Verse bei Mt und Mc nicht aus der in Q vorliegenden Überlieferung stammen und Mc einen Zusatz gemacht hat. Vgl. auch Lc.

druck „das Evangelium vom Reich“ geprägt oder eingeführt, der insofern etwas über Marcus hinausgeht, als nach diesem strenggenommen der Ausdruck lauten müßte: „Das Evangelium von der Nähe des Reiches“. In der Fassung des Matthäus kann (muß?) die Formel so verstanden werden, daß an die Verkündigung von der Natur und dem Inhalt des Reichs zu denken ist, und das entspricht in der Tat der Bedeutung, die Matthäus in seinem Buche der Beschreibung der Natur des Reiches (Seligpreisungen, Bergpredigt) gibt.

(D) Es gehört zu der besonderen Verwandtschaft, die das Lucas- und Johannes-Evangelium verbindet, daß sie beide den Ausdruck *εὐαγγέλιον* vermissen lassen. Wie aber hat sich Lucas mit den Stellen abgefunden, an denen er ihn bei Marcus las? Die erste Stelle (Mc 1, 14. 15) hat er also wiedergegeben (4, 43 f. nach der Erzählung vom ersten Auftreten Jesu): *εἶπεν πρὸς αὐτούς, ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Γαλιλαίας.* Er hat also die Sache richtig wiedergegeben, aber das Wort *εὐαγγέλιον* fallen lassen. In Bezug auf Mc 8, 35 ist er (9, 24) wie Matthäus verfahren und hat sich mit *ἕνεκεν ἐμοῦ* begnügt; aber in Bezug auf Mc 10, 29 hat er (18, 29) umgekehrt *ἕνεκεν ἐμοῦ* entfernt und für *ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* sachlich richtig *ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* geschrieben. Er hat also wiederum absichtlich das Wort *εὐαγγέλιον* vermieden und, wie 4, 43, das „Reich“ sachlich richtig eingesetzt. Den Spruch, daß das Evangelium zuerst allen Völkern gepredigt werden müsse (Mc 13, 10), hat er überhaupt nicht aufgenommen, bezw. (21, 9) durch einen farblosen ersetzt *(δεῖ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον)*. Da endlich bei ihm die Salbung in Bethanien fehlt, fehlt auch Mc 14, 9 und die Erwähnung des Evangeliums dort.

In der Apostelgeschichte hat Lucas zweimal das Wort *εὐαγγέλιον* gebraucht. C. 15, 7 läßt er den Petrus auf dem

sog. Apostelkonzil sagen, daß Gott ihn erwählt habe, damit durch ihn *ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.* Was hier „Evangelium" genauer bedeutet, läßt sich nicht sagen. Es ist nicht gestattet, den paulinischen Begriff des Evangeliums einfach unterzuschieben. C. 20, 24 spricht Paulus zu den Presbytern von Ephesus und bezeichnet es als das ihm von dem Herrn Jesus übertragene Amt: *„διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ".* Das ist wirklich paulinisch empfunden. Nicht zufällig aber ist es, daß eben nur in zwei Reden, nicht aber in der Erzählung des Lucas selbst das Wort gebraucht ist. Man sieht hier wieder die Genauigkeit und Treue des Lucas in der Apostelgeschichte, die so oft frappiert und auch in den „Reden" nicht fehlt. Er selbst hält auch in diesem Buch an seinem Verzicht auf das Wort Evangelium fest; aber in den Reden des Petrus und Paulus wandelt er es nicht um, sondern behält es — in der Rede des Paulus charakteristisch determiniert — bei.

(E) Lucas vermeidet das Wort *τὸ εὐαγγέλιον*, aber *εὐαγγελίζεσθαι* hat er nicht weniger als 25 mal gebraucht. Dieses Wort war ihm kein technisches im strengsten Sinn. Erstlich ist es bei ihm nicht auf Jesus, die Apostel und Missionare beschränkt, sondern es wird auch von Engeln (Lc 1, 19; 2, 20), ja sogar von Johannes dem Täufer gebraucht (Lc 3, 18). Sodann ist der Inhalt der Freudenbotschaft ein verschiedener. Zehnmal wird dieser Inhalt überhaupt nicht angegeben, also vorausgesetzt, daß der Leser ihn von selbst ergänzen werde (Lc 3, 18; 4, 18; 7, 22; 9, 6; 20, 1; AG 8, 25. 40; 14, 7. 21; 16, 10 [„Wirstück"]). Dreimal steht nur das allgemeine *τὸν λόγον* bezw. *ταῦτα* daneben (Lc 1, 19; AG 8, 4; 15, 35). Je einmal ist *ἡ χαρά* (Lc 2, 20), bezw. *ἡ εἰρήνη* (AG 10, 36) der Inhalt der Freudenbotschaft, und einmal (AG 14, 15) folgt ein Finalsatz: *εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα.*

Dreimal bildet *ἡ βασίλεια* das Objekt (Lc 4, 43; 8, 1; 16, 16), fünfmal Jesus Christus (AG 5, 42; 8, 35; 11, 20; 13, 32; 17, 18)[1], und einmal ist sowohl das Reich als Jesus Christus der Gegenstand der Frohbotschaft (AG 8, 12).

Die letzteren neun Stellen sind die wichtigsten; es ist nämlich zu beachten, daß nur in dem Evangelium und nicht in der Apostelgeschichte das Reich Gottes als das ausschließliche Objekt der Frohbotschaft erscheint und daß umgekehrt nur in der Apostelgeschichte und nicht in dem Evangelium Jesus Christus das Objekt ist[2]. Die einzige Stelle, an der beides kombiniert ist, steht demgemäß auch in der Apostelgeschichte (8, 12: *Φίλιππος εὐαγγελιζόμενος περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*)[3]. Wie sorgsam und geschichtstreu ist hier Lucas wiederum verfahren! Er weiß und gibt es genau wieder, daß Jesus das Reich Gottes als frohe Botschaft verkündet hat, die Apostel aber den Herrn Jesus Christus! Warum er aber den Ausdruck „Evangelium" vermieden hat, während er *εὐαγγελίζεσθαι* so häufig braucht, und warum Johannes beide Worte vermieden hat, diese Frage vermag ich leider nicht befriedigend zu

---

¹) AG 10, 36 kann man zu diesen Stellen nicht rechnen (*εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*); denn hier erscheint Jesus lediglich als der Vermittler der Botschaft.

²) Die fünf Stellen sind folgende: C. 5, 42 heißt es von den Aposteln in Jerusalem: *οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν*. C. 8, 35 von Philippus: *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν*. C. 11, 20 von den cyprischen und cyrenäischen Missionaren: *ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν*. C. 13, 32 von Paulus im pisidischen Antiochia: *ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν . . . ἀναστήσας Ἰησοῦν*, u. c. 17, 18 sagen die Athenienser von Paulus: *τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο*.

³) Vgl. dazu den Schluß des Buchs (28, 31): *κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

beantworten[1]. Es fällt aber hier ein scharfes Licht auf den „Paulinismus“ des Lucas: der Ausdruck, der dem Paulus ganz unentbehrlich war, fehlt bei Lucas, dem „Paulusschüler“! Es ist nicht die einzige Beobachtung dieser Art. Ich habe bereits in meinen Lucas-Studien gezeigt, wie stark die Vorstellungen von Lucas als einem Paulusschüler einzuschränken sind.

2. Der Apostel Paulus.

Εὐαγγέλιον und *εὐαγγελίζεσθαι* sind Begriffe, die zu dem Charakteristischen der Verkündigung des Paulus gehören. Jenes Wort findet sich in allen seinen Briefen (auch in den beiden Briefen an Timotheus, jedoch nicht im Titusbrief) und zwar 60 mal, dieses steht 20 mal (in Rö, 1 Ko, 2 Ko, Ga, Eph und 1 Th). Man beobachtet aber in Bezug auf *εὐαγγελίζεσθαι* dasselbe wie bei Lucas: es ist nicht exklusiv technisch geworden[2]; denn Paulus kann 1 Th 3,6

[1]) Als rein zufällig kann man den negativen Tatbestand unmöglich beurteilen. Auch daß Lucas und Johannes hier zusammengehen (wie so oft sonst), kann nicht zufällig sein. Also muß man den Grund in einer Erwägung suchen, die für beide zutrifft. Man kann an ein Doppeltes denken: Beide können das Wort *εὐαγγέλιον* vermieden haben, weil es bei den LXX fehlt (s. o.), oder sie können es vermieden haben, weil es für die Leser, für die sie zunächst schrieben, anstößig war (sei es, weil ihnen der Sinn „Botenlohn“ feststand, sei es, weil das Wort durch den heidnisch-sakralen Gebrauch — s. die Inschrift von Priene — entweiht schien; aber beide scheuen sich doch sonst nicht vor solchen Worten). Da Lucas so konstant *εὐαγγελίζεσθαι* braucht und ebenso konstant, wenn er Jesum sprechen läßt oder selbst spricht, *εὐαγγέλιον* vermeidet, so kann die Schwierigkeit nicht im Begriff, sondern lediglich in der substantiven Form gelegen haben. Merkwürdig ist nur, daß Paulus unmittelbar vorher das Wort mit solchem Nachdruck eingeführt und zu einem Hauptwort in der Verkündigung der christlichen Religion gemacht hat! Merkwürdig, daß Johannes auch *εὐαγγελίζεσθαι* vermeidet. Non liquet!

[2]) Gegen v. Dobschütz, Komment. z. Thessal. S. 86.

von Timotheus schreiben: „εὐηγγελίσατο ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν.“ In der Regel freilich heißt es „das Evangelium verkündigen“, sei es daß es absolut steht (so Rö 1, 15; 15, 20; 1 Ko 1, 17; 9, 16 [bis]; 9, 18; 2 Ko 10, 16; Ga 1, 8. 9; 4, 13), sei es daß „Evangelium“ hinzugefügt ist (1 Ko 15, 1 [bis]; 2 Ko 11, 7; Ga 1, 11). Paulus bezeichnet seine gesamte apostolische Tätigkeit mit dem Wort, s. 1 Ko 1, 17: *οὐκ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι.* In (stillschweigenden) Zitaten steht es Rö 10, 15 *(εὐαγγ. ἀγαθά)* und Eph 2, 17. An der letzteren Stelle ist es von Jesus gebraucht *(εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν).* Es erübrigen nur noch drei Stellen, an denen Paulus ein spezielleres Objekt zu *εὐαγγελίζεσθαι* stellt. Ga 1, 23: *εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει,* Eph 3, 8: *εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ.* Ga 1, 16: *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτόν.* Paulus hat also auch statt *εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον* je einmal gesagt *εὐαγγ. τὴν πίστιν, τὸ πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ* und *τὸν υἱόν,* aber in der Regel hat er sich nicht so ausgedrückt, sondern *κηρύσσειν τὸν Χριστόν* geschrieben. Im Begriff des *εὐαγγελίζεσθαι* liegt, weil eine Botschaft, ein sachliches Objekt verborgen; es mit einer Person als Objekt zu verbinden, scheint als paradox empfunden worden zu sein. Daher ist nur an einer einzigen Stelle *εὐαγγελίζεσθαι* direkt mit „dem Sohne Gottes“ verbunden.

Wie *εὐαγγελίζεσθαι* so steht auch *εὐαγγέλιον* bei Paulus am häufigsten absolut und ohne jede nähere Bestimmung (so 34mal)[1]. Er rechnet also darauf, daß seine Leser ohne Weiteres wissen, was unter dem Worte zu verstehen ist. Sein Inhalt ist, wie die Stellen vermuten lassen, nicht etwas Spezielles, sondern der im Alten Testament als Verheißung

[1]) In der handschriftlichen Überlieferung besteht eine gewisse Tendenz, *τοῦ Χριστοῦ* hinzuzufügen (s. z. Rö 1, 16; 1 Ko 9, 18; in Rö 15, 29 ist sogar *τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ* eingeschoben).

enthaltene, durch Jesus Christus verwirklichte Heilsratschluß Gottes zur Erlösung (der Begriff „Reich Gottes" spielt in diesem Zusammenhange keine Rolle; obgleich er dem Paulus geläufig ist, hat er ihn nie mit dem „Evangelium" in direkten Zusammenhang gesetzt[1]). Die Art, wie Paulus das Wort braucht, macht es aber auch unwahrscheinlich, daß er es erst eingeführt habe und daß es in den palästinensischen Gemeinden etwa unbekannt sei. Man hat vielmehr den Eindruck, daß es ebenso zu dem eisernen Bestande der christlichen Begriffe gehöre[2] wie *ὁ πατήρ, ὁ υἱός, τὸ πνεῦμα, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἡ ἐκκλησία* usw.[3] Die Hinzu-

---

[1]) Wenn Paulus 1 Ko 4, 20 schreibt: *οὐκ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει* so hätte er freilich statt *ἡ βασ.* auch *τὸ εὐαγγ.* sagen können (s. Rö 1, 16: *τὸ εὐαγγέλιον δύναμις θεοῦ ἐστιν*). Unterschätzen darf man übrigens die Bedeutung des Begriffs *ἡ βασιλεία* bei Paulus nicht. Den öfters gebrauchten Ausdruck *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν* hat er aus urchristlicher Überlieferung (s. Mt 25, 34), und wo *ἡ βασιλεία* bei ihm vorkommt, steht es an bedeutungsvollster Stelle. Man kommt dem Gedanken des Paulus wahrscheinlich näher, wenn man sein Evangelium als Evangelium vom Reich Gottes faßt, als wenn man es ausschließlich als Evangelium von Christus faßt. Doch hat der Apostel weder dieses noch jenes gesagt (s. u.).

[2]) So auch v. Dobschütz, a. a. O. Den palästinensischen Ursprung des technischen Gebrauchs des Worts kann man auch aus der Tatsache ableiten, daß nach AG 21, 8 („Wirstück") Philippus in Cäsarea den Namen „der Evangelist" führte; er hat aber nur in Palästina missioniert. Das Wort „Evangelist" findet sich im NT sonst noch Eph 4, 11 und 2 Ti 4, 5, in späterer Zeit aber noch manchmal, wenn auch nicht häufig. Es zeigt an sich, daß *εὐαγγελίζεσθαι* die technische Bezeichnung der christlichen Missionare, *εὐαγγέλιον* also die technische Bezeichnung für den Inhalt der christlichen Verkündigung war.

[3]) An einer Stelle — sie ist einzig in ihrer Art — bedeutet *εὐαγγέλιον* gradezu die christliche Epoche (Phi 4, 15: *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*). Wie geläufig muß der Begriff gewesen sein! Auch 2 Ko 8, 18 setzt eine abgeschliffene Bedeutung voraus, ebenso noch mehrere Stellen im Philipperbrief. Es läßt sich, wenn ich nicht irre, von

fügung von *(τῆς σωτηρίας) τῆς εἰρήνης* erklärt sich, wenn das nötig ist, schon aus den Jesaiasstellen (Eph 1, 13; 6, 15)[1].

Εὐαγγέλιον ist im paulinischen Sprachgebrauch sowohl der Inhalt der christlichen Religion als die Verkündigung dieses Inhalts[2]. Sofern es jenes ist, nennt Paulus es *εὐαγγέλιον (τοῦ) θεοῦ* (Rö 1, 1; 15, 16; 2 Ko 11, 7; 1 Th 2, 2; 2, 8; 2, 9; vgl. 1 Ti 1, 11), sofern es dieses ist, nennt er es *εὐαγγέλιόν μου* (Rö 2, 16; 16, 25; vgl. 2 Ti 2, 8) oder *ἡμῶν* (2 Ko 4, 3; 1 Th 1, 5; 2 Th 2, 14). Der Sinn ist in beiden Fällen unmißverständlich. Die Genetive bezeichnen den Autor, im zweiten Fall den Autor, der es in Wort und Predigt wiedergibt. Mit einem unverkennbaren Selbstbewußtsein

---

Th zu Phi überhaupt ein Fortschritt in der Abschleifung konstatieren. Philem 13 ist der Ausdruck: *ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου* wohl zu übersetzen: „in den Banden, in welche mich das Evangelium gebracht hat". Für die Bestimmung des Begriffs des Evangeliums trägt die Stelle nichts aus.

[1]) Aber *σώζειν (σωτηρία)* und *εὐαγγέλιον* sind bei Paulus wahlverwandte Begriffe und stehen deshalb sehr häufig zusammen; s. Rö 1, 16; 10, 13—15; 1 Ko 9, 18—22; 15, 2; 2 Ko 2, 12—15; Eph 1, 13; Phil 1, 27. 28; 2 Th 2, 13 f.; 2 Ti 1, 8 f.; 2, 8 ff. Singulär ist 2 Ko 4, 4: *τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ*. Dreimal (Ga 2, 5. 14; Kol 1, 5) findet sich bei Paulus der Ausdruck: *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου*. Gemeint ist die Wahrheit, welche das Evangelium enthält (im Zusammenhang des Galaterbriefs ganz deutlich die Wahrheit, daß das Heil nicht aus dem Gesetz kommt, sondern aus dem, was Christus getan hat).

[2]) Nur in Rö 1, 1 f. ist ein Ansatz zu einer Definition des Evangeliums zu finden: *ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κτλ.* Indem das Evangelium als Evangelium *περὶ τοῦ υἱοῦ* bezeichnet wird, wird doch nicht einfach der Sohn als ausschließlicher Inhalt des Evangeliums gesetzt — wenigstens braucht die Stelle nicht so verstanden zu werden —, sondern es kann auch ausgedrückt sein, daß das Evangelium an diesem Sohne haftet, d. h. daß man es nur durch den Sohn bekommt (s. u.). Die Stelle Rö 1, 16 (das Evangelium als *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν*) bietet eine Finaldefinition des Evangeliums.

spricht Paulus zwar von „seinem“ Evangelium; aber dieses Selbstbewußtsein tritt an Stellen, wo „μου“ nicht steht, mindestens ebenso klar hervor und darf nirgends so verstanden werden, als meine er materiell ein anderes Evangelium zu haben als die übrigen Apostel; denn es gibt eben nach Paulus nur ein Evangelium, das Evangelium Gottes.

Neben den Genetiven *τοῦ θεοῦ* und *μου* findet sich aber auch *τοῦ Χριστοῦ* (bezw. *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* und *τοῦ υἱοῦ*), wenn auch nicht sehr häufig (10 mal)[1], in den Paulusbriefen. Es ist ein alter Streit, dessen Entscheidung nicht gleichgültig ist, ob in diesen Fällen „Evangelium Christi“ oder „von Christus“ zu verstehen ist. Ist letzteres das Richtige, so wird man geneigt sein, auch überall, wo Evangelium absolut steht, das Evangelium von Christus zu supplieren und somit dem Paulus einen sehr determinierten Begriff von „Evangelium“ beilegen. Zwar kann ja darüber kein Zweifel sein, daß Christus egregie zum Inhalte des Evangeliums gehört; aber es ist doch ein wesentlicher Unterschied, ob Paulus mit und neben Christus die Gnade und Liebe Gottes, die Sendung und das Wirken des hl. Geistes, die Rechtfertigung und das ewige Leben, ferner die Verheißung im AT, usw. direkt in den Begriff, in den Inhalt und in die Darlegung des Evangeliums mit hineingenommen hat[2], oder ob ihm das Evangelium streng genommen nur die Verkündigung vom gekreuzigten und auferstandenen Christus gewesen ist. Daß ihm diese Verkündigung das

---

[1]) Rö 1, 9: *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Rö 15, 19; 1 Ko 9, 12; 2 Ko 2, 12; 9, 13; 10, 14; Ga 1, 7; Phi 1, 27 [hier ist *τοῦ Χριστοῦ* nicht ganz sicher]; 1 Th 3, 2: *τοῦ Χριστοῦ*; 2 Th 1, 8: *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ.* Der Kontext entscheidet nirgends an sich darüber, wie der Genet. zu fassen ist.

[2]) Wie weit der Begriff „Evangelium“ bei Paulus ist, ergibt sich am deutlichsten aus Rö 2, 16, mag man dort *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* als Norm verstehen oder „wie ich in meinem Evangelium verkündige“ paraphrasieren.

Evangelium „in nuce“ war und daß er demgemäß auch einmal *εὐαγγελίζεσθαι τὸν υἱόν* sagen konnte — doch *εὐαγγελίζεσθαι* ist materiell nicht so technisch wie *εὐαγγέλιον,* s. o. —, ist freilich gewiß, aber damit ist keineswegs entschieden, daß *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* „Evangelium von Christus“ heiße und daß der Begriff „Evangelium“, wo er absolut steht, ebenso verstanden werden müsse.

Das Gegenteil ist viel wahrscheinlicher, ja scheint mir nahezu gewiß; denn

(1) Die Genetive *τοῦ θεοῦ* und *μου* neben *εὐαγγέλιον,* die unzweifelhaft Genet. autoris sind, legen es sehr nahe, daß auch *τοῦ Χριστοῦ* so zu verstehen ist.

(2) Der Begriff *εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον* legt als Objekt nicht eine Person, sondern eine Sache nahe (s. o.). Sollen die Worte doch einer Person gelten, so erwartet man *περί* (s. Rö 1, 1: *εὐαγγ. θεοῦ, ὃ προεπηγγ. περὶ τ. υἱοῦ αὐτοῦ*); also ist *Χριστοῦ* Genet. subj.

(3) Die Analogie mit den geläufigen Ausdrücken *ὁ λόγος τ. θεοῦ (τ. κυρίου), ὁ λόγος τ. Χριστοῦ* (Kol 3, 16 vgl. 1 Ti 6, 3), *ὁ νόμος τ. Χριστοῦ, τὸ μαρτύριον τ. θεοῦ, τ. Χριστοῦ, τ. κυρίου, τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.,* die sämtlich Genet. autoris bezeichnen, machen es wahrscheinlich, daß *εὐαγγέλιον τ. Χριστοῦ* ebenso zu verstehen ist.

(4) Statt *εὐαγγέλιον τ. Χριστοῦ* sagt Paulus 2 Th 1, 8: *εὐαγγ. τ. κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ.* Daß dieser hohe, aber nicht „christologische“ Ausdruck Genet. obj. ist, ist höchst unwahrscheinlich, also wird auch *τοῦ Χριστοῦ* kein solcher sein.

(5) Marcion ist nicht der einzige Ausleger des Paulus gewesen, der paulinischer als Paulus war; auch zahlreiche moderne Exegeten sind geneigt, die paulinischen Glaubensvorstellungen möglichst singulär zu fassen und von den sonstigen urchristlichen abzurücken. Urchristlich ist die Vorstellung, daß, weil das Evan-

gelium das Evangelium Gottes ist und weil Jesus es verkündigt hat, es an diesem seinem Ursprung sein stärkstes Gewicht und seine höchste Bedeutung hat. Man vgl. vor allem 2 Ko 5, 20: *ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν,* Ga 4, 14: *ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν* und Rö 15, 18: *οὐ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν.* So spricht es auch der Verfasser des Hebräerbriefs als die entscheidendste Tatsache aus: Gott hat jetzt durch den Sohn zu uns geredet (1, 2); das Heil ist zuerst durch den Herrn selbst, sodann durch seine Schüler im Predigtwort versichert worden (2, 3); Jesus ist „der Apostel" unseres Bekenntnisses (3, 1). Daß die Apostel von Christus mit der Verkündigung der Botschaft betraut sind, welche er selbst als von Gott ihm übergeben verkündet hat, daß sie also Boten Gottes und Christi sind — das ist das Höchste. Darum ist das Evangelium, welches sie predigen, sowohl Evangelium Gottes als auch Evangelium Christi, und beides in demselben Sinn[1]. Dazu, von

---

[1]) So auch Zahn, Einl. i. d. NT.[3] II S. 169f. in ausführlicher Begründung. Aber v. Dobschütz (a. a. O. S. 86) ist wieder für das Evangelium von Christus eingetreten. Er führt sechs Argumente an, die aber unschwer zu widerlegen sind. Erstlich verweist er auf die Analogien *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* bezw. *τ. σωτηρίας, τ. εἰρήνης*; allein diese Analogien beweisen nichts, da es sich in ihnen um Sachen und nicht um Personen handelt. Zweitens zieht er den Ausdruck *εὐαγγελίζεσθαι τ. υἱόν* herbei; allein dieser Ausdruck findet sich nur einmal und *εὐαγγελίζεσθαι* ist nicht so exklusiv technisch wie *εὐαγγέλιον.* Drittens soll der Ausdruck *πίστις Χριστοῦ* (Ga 2, 16) beweisen, daß *εὐαγγέλιον Χριστοῦ* Genet. obj. sein müsse; allein mit *πίστις* hat es eine andere Bewandtnis als mit *εὐαγγέλιον.* Viertens Paulus gibt neben dem Genet. aut. *θεοῦ* den Inhalt des Evangeliums mit *περὶ τοῦ υἱοῦ* (Rö 1, 1f.) wieder — aber eben deshalb ist es doch

Christus selbst gilt (Eph 2, 17): *ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς.*

Seit Augustin ist in der christlichen Glaubenslehre des Abendlandes der Gegensatz von Gesetz und Evangelium sachlich und formelhaft scharf ausgebildet und aus den Briefen des Paulus begründet worden. Allein Paulus selbst, obschon der Gegensatz im allgemeinen seiner Überzeugung entspricht, hat ihn doch niemals so formuliert. Wo er von *νόμος* spricht, hat er niemals von *εὐαγγέλιον* gesprochen und umgekehrt[1]. Auch sonst im NT findet sich keine Belegstelle für die antithetische Formel „Gesetz und Evangelium". Am nächsten kommt ihr Rö 10, 4: *(τέλος νόμου Χριστός)* und aus späterer Zeit Jo 1, 17, wo aber das Wort „Evangelium", wie überall bei Johannes, vermieden ist. Daß Paulus die Formel, die ihm so nahe zu liegen scheint, nicht gebildet hat, ist m. E. ein weiterer Beweis, daß „Evangelium" ihm nicht im strengsten Sinn „Evangelium von

gerade unwahrscheinlich, daß der einfache Genet. *Χριστοῦ* den Inhalt bezeichnet. Fünftens Rö 15, 19 sei das *εὐαγγέλιον Χριστοῦ* nach v. 20 zu erklären: *εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός*, sei also Genet. obj.; allein in dem vorangehenden 18. Vers (s. o.) erscheint Christus als Autor; will man also überhaupt aus dem Kontext hier argumentieren, so liegt es mindestens eben so nahe auf diesen Vers zu rekurrieren, als auf den 20. Endlich beruft sich v. Dobschütz auf Rö 1, 9 und 1 Th 3, 1, wo schon ein Autor (Gott) genannt sei und dann folge *εὐαγγέλιον Χριστοῦ*. Allein in beiden Fällen ist Gott nicht als autor evangelii, sondern in anderer Beziehung eingeführt („ich diene Gott in meinem Geiste an dem Evangelium seines Sohnes" und „Timotheus, unser Bruder und Mitarbeiter Gottes an dem Evangelium Christi"), so daß eine doppelte Autorschaft nicht in Betracht kommt. Übrigens würde man sich auch an einer solchen nicht stoßen dürfen. Eph 5, 5 heißt es: *οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.*

[1]) Die beiden Worte scheinen sich gradezu bei Paulus zu fliehen, d. h. sie erscheinen als ganz disparat. In Zusammenhängen, in denen bei Paulus das „Gesetz" steht, findet sich das Evangelium niemals und umgekehrt.

Christus" war, sondern eine weitere Bedeutung bei ihm besitzt, sodaß es nicht einfach zu dem viel engeren Begriff *νόμος* in Gegensatz gestellt werden konnte (*ἔργα νόμου* und *πίστις, νόμος* und *Χριστός* sind Gegensätze). Dies wird schließlich noch durch die Beobachtung bestätigt, daß — neben *σωτηρία* und *εὐαγγέλιον*[1] — *ἐπαγγελία* und *εὐαγγέλιον* bezw. *εὐαγγελίζεσθαι* (als Verheißung und Verwirklichung) für Paulus und auch für Lucas die korrelaten Begriffe sind, und daß daher *εὐαγγέλιον* im ganzen Umfang der *ἐπαγγελία* zu verstehen ist, s. Rö 1, 1f.: *εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο ... περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, Eph 3, 6: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χρ. Ἰ. διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, und AG 13, 32 (Paulusrede): *ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν. Ἐπαγγελία* und *εὐαγγέλιον*, die beide *τοῦ θεοῦ* sind, erstrecken sich also inhaltlich — als Weissagung und Erfüllung — über denselben Bereich. Jene ist von den Propheten, dieses ist von Christus verkündet, der dann seine Apostel mit dieser Verkündigung betraut hat. Diese Auffassung, welche die des Paulus ist, läßt die Formel „Evangelium von Christus" als zu eng erscheinen, so gewiß das Evangelium zu seinem Hauptstück die Verkündigung von Christus hat und so gewiß daher gesagt werden konnte und von Paulus gesagt worden ist: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται*, und: *τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

3. Die übrigen neutestamentlichen Schriften, Clemens, Hermas und Barnabas.

Der erste Petrusbrief zeigt auch in Bezug auf *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελίζεσθαι* seine nahe Verwandtschaft mit den Paulusbriefen. Wie Paulus von dem Gehorsam in Bezug auf

---

[1]) Über *σωτηρία* und *εὐαγγέλιον* bei Paulus s. o., für Lucas vgl. AG 16, 10. 17: *εὐαγγελίσασθαι αὐτούς .... καταγγέλλουσιν ὁδὸν σωτηρίας.*

das Evangelium spricht, so liest man hier (4, 17) von dem *ἀπειθοῦντες τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ.* Man beachte dabei das paulinische *τοῦ θεοῦ* und die Voraussetzung, daß der Begriff „Evangelium Gottes" den Lesern geläufig ist. *Εὐαγγελίζεσθαι* findet sich dreimal in dem Briefe, und zwar sind *οἱ εὐαγγελισάμενοι* (1, 12) die Apostel bezw. die Missionare. Das Wort, das sie verkündigt haben, heißt 1, 25 *τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς,* und von der Heilspredigt bei den Toten heißt es (4, 6): *εὐηγγελίσθη νεκροῖς.* Es ist also *εὐαγγελίζεσθαι* im Petrusbrief ebenso technisch wie *εὐαγγέλιον.* Dagegen im Hebräerbrief ist es nicht technisch; denn an den beiden einzigen Stellen, wo es vorkommt (*εὐαγγέλιον* fehlt), wird es auch von der Predigt gebraucht, die im alten Bunde ergangen ist, also von der *ἐπαγγελία* (4, 2. 6). Ebenso steht es Apoc Jo 10, 7 *(ὡς εὐηγγέλισιν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας)*; an der zweiten Stelle des Buchs aber, wo es mit *εὐαγγέλιον* verbunden gebraucht ist, ist auch nicht das Evangelium Christi gemeint, sondern ein ganz neues (14, 6: *εἶδον ἄγγελον . . . ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς*). Doch setzt „das ewige Evangelium" das geschichtliche voraus; denn nur so erklärt sich der Name. Wie er aber näher gemeint ist, bleibt dunkel. Hiermit ist der Befund im Neuen Testament in Bezug auf *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελίζεσθαι* erschöpft.

Sehr wichtig ist der Befund in dem mit der Offenbarung Johannis gleichzeitigen ersten Clemensbrief. C. 42 heißt es: *οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν [ἡμῶν* Lat.*] εὐαγγελίσθησαν*[1] *ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. . . . . παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. . . . ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι.* Hier-

---

[1]) Passivisch wie Mt 11, 5 (Lc 7, 22); Lc 16, 16; Ga 1, 11; Hbr 4, 2. 6; 1 Pt 2, 15; 4, 6.

nach hat Jesus den Aposteln das Evangelium gepredigt, und der Inhalt der Frohbotschaft der Apostel war die Nähe des Reichs Gottes. Somit stimmt Clemens über Paulus hinweg mit Marcus und Matthäus überein und lehrt uns, daß in der römischen Gemeinde die uralte Fassung der evangelischen Verkündigung im Gedächtnis lebte. Dagegen erinnert c. 47: *τίνα τρόπον*[1] *ὁ Παῦλος ὑμῖν*[2] *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* (der Missionsverkündigung) *ἔγραψεν;* an Phi 4, 15 und darf wohl auch auf diese Stelle zurückgeführt werden. Nur hier kommt im Brief *τὸ εὐαγγέλιον* vor, und hier ist es lediglich eine Zeitbestimmung. Da es sonst in dem sehr umfangreichen Schreiben fehlt, darf man vermuten, daß es dem Verfasser bezw. der römischen Gemeinde nicht mehr zu den Begriffen gehört hat, die ihnen für die religiöse Aussprache zur Erbauung schlechthin notwendig waren. Das bestätigt sich durch den Hirten des Hermas. Hier fehlen *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελίζεσθαι* vollständig. In Rom ist *εὐαγγέλιον* in dem Sinne, in dem es Paulus gebraucht hat, bald nach der Zeit des Clemens zu Boden gesunken. Auch der sog. zweite Clemensbrief bezeugt das. An der einzigen Stelle, an welcher das Wort in diesem Schreiben (des Bischofs Soter) steht, bedeutet es bereits das schriftlich fixierte Evangelium (c. 8: *λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*). „Barnabas" hat (14, 9) die Jesaiasstelle wiederholt *(εὐαγγελίσασθαι ταπεινοῖς χάριν)*. Dazu schreibt er (5, 9): *ὅτε τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο κτλ.* und (8, 3) erklärt er die *ῥαντίζοντες παῖδες* (Nu 19, 2f.) als *οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας, οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν . . . εἰς τὸ κηρύσσειν.* Hier ist Mehreres lehrreich: das *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον* ist die

---

[1]) So der Lateiner, die übrigen Zeugen *τί πρῶτον*.

[2]) Euch Korinthern.

eigentliche Funktion der Apostel; der Autor des Evangeliums ist Christus[1]; der Inhalt des Evangeliums ist die Sündenvergebung und die Herzensheiligung, und weil er jenes ist, kann von einer *ἐξουσία τοῦ εὐαγγελίου* gesprochen werden. Daß die Sündenvergebung der Hauptinhalt des Evangeliums ist, hat Paulus nicht gesagt, aber man konnte es aus seinen Darlegungen wohl herauslesen. Man darf annehmen, daß Barnabas „Evangelium" bei der religiösen Aussprache auch sonst gebraucht hat[2].

4. Der Übergang des Wortes „Evangelium" zur Bezeichnung der Worte und Taten Jesu und ihrer schriftlichen Aufzeichnung.

Daß das Wort „evangelium" im christlichen Sprachgebrauch als dogmatischer und erbaulicher Terminus früh zurückgetreten ist, ist durch eine neue engere Bedeutung verursacht worden, die sich ziemlich schnell aus der ursprünglichen entwickelte und in der es für alle Zeiten in der Kirche fortleben sollte. Wir beobachten, daß es seit dem 2. Jahrhundert als Bezeichnung der Worte und Taten Jesu, wie dieselben in der Missionswirksamkeit fortgepflanzt wurden, und fast gleichzeitig auch als Bezeichnung eben dieser Worte und Taten als schriftlich fixierter, ja sehr bald dann auch im Plural (= die Evangelienbücher) gebraucht wird. Dieser Sprachgebrauch setzte sich mit großer Kraft und Schnelligkeit durch und erfuhr seinen Abschluß in der Prädizierung der vier Herrn-Schriften des Matthäus,

---

[1]) *Τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ*: nach Barnabas ist also im Ausdruck „Evangelium Christi" Christus Genet. subj. (s. o.). Auch aus dem *οἷς ἔδωκεν ὁ Χριστὸς τὴν ἐξουσίαν τοῦ εὐαγγελίου* ergibt sich, daß das Evangelium sein Evangelium ist.

[2]) Dies ist um so bemerkenswerter, als ihm schon ein schriftlich fixiertes Evangelium, das er als *γραφή* zitiert hat, vorlag (c. 4, 14). Aber hieß es bereits „Evangelium"?

Marcus, Lucas und Johannes als *τὸ εὐαγγέλιον τετράμορφον*, bezw. als die vier Evangelienbücher, bezw. als die vier Evangelien.

Die Einschränkung des bedeutenden Begriffs „Evangelium" auf die Worte Jesu und die Erzählungen vom Herrn und sodann auf ihre schriftliche Fixierung ist eine kirchengeschichtliche Tatsache ersten Ranges. Sie wirft ihr Licht rückwärts und vorwärts. Rückwärts — in welchem Grade muß die Mitteilung der Herrn-Worte und -Taten den Hauptinhalt der Frohbotschaft von Anfang an gebildet haben, wenn sie terminologisch und exklusiv mit ihr identifiziert wurde[1]! Vorwärts — wie stark ist die Nötigung, die Evangelienbücher als Bücher der Evangelisation zu betrachten, wenn sie den Namen von ihr erhalten haben!

In unseren Evangelien selbst, bei Paulus im ganzen NT, bei 1 Clemens, Polykarp und Barnabas weist noch nichts deutlich darauf hin, daß „Evangelium" bald die uns geläufige Bedeutung erhalten solle. Zwar nahm man seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts in weiten Kreisen in der Kirche an, Paulus habe 2 Ko 8, 18 das Lucas-Evangelium gemeint (Orig., Hom. I in Lc, u. a.), und sogar die Stellen, wo er von seinem Evangelium spricht, wurden auf dieses Buch von Marcioniten und Katholiken bezogen (Euseb., h. e. III, 4). Allein diese Meinung bedarf heute keiner Widerlegung mehr; sie konnte erst aufkommen, nachdem der neue Sprachgebrauch in Bezug auf „Evangelium" sich durchgesetzt hatte[2]. Wenn man im ersten Jahrhundert sich

---

[1]) Hieraus folgt sofort, daß es unrichtig ist zu meinen, die älteste Verkündigung habe die Erzählung von Jesus gegenüber der Erzählung vom Christus vernachlässigt. Wie verbreitet ist aber jetzt diese Meinung!

[2]) Am nächsten scheint Paulus dem späteren Begriff von Evangelium zu kommen, wenn er 1 Ko 15, 1 ff. die Korinther an „das Evangelium" erinnert, das er ihnen verkündigt hat, und dann die Tat-

auf Herrn-Worte bezog, brauchte man nie die Formel „Evangelium“, sondern schrieb: *μνημονεύειν τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι εἶπεν,* oder ähnlich (s. AG 20, 35; 1 Clem. 13. 46; Apost. KO 8; Polyk. ad Phil. 2[1]), und wenn man den Komplex von Taten und Worten Jesu bezeichnen wollte, so sagte man wohl mit dem Presbyter Johannes bei Papias *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα,* bezw. auch *τὰ λόγια κυριακά* (Euseb. III, 39[2]) oder *τὰ κηρυσσόμενα* (vgl. Iren. III, 1, 1).

Wo findet sich nun zuerst die Bezeichnung „Evangelium“ auf jenen Komplex angewendet, sei es als einen mündlich tradierten vorgestellt, sei es als einen schriftlichen? Bei Irenäus in Lyon steht der Sprachgebrauch bereits ganz fest, und zwar auf das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* ausschließlich bezogen. Auch Theophilus in Antiochia um d. J. 180 bietet ihn[3], Soter um d. J. 170 (2 Clemens, s. o.) in Rom folgt ihm und man kann beweisen, daß er ein geschriebenes Evangelium meint. Aber auch bereits dem Justin ist der Sprachgebrauch geläufig; er läßt Dial. 10 den

---

sachen des Todes, des Begräbnisses, der Auferstehung usw. Jesu aufführt. Allein bei näherer Betrachtung schwindet dieser Schein. Als „Lehrstücke“ sozusagen hat er ihnen dieses überliefert *(παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις)* d. h. als Hauptstücke der grundlegenden Missionspredigt, bei der es außerdem nicht nur auf das „Was“, sondern ebenso auf das „Wie“ (die Deutung) ankam *(τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν).*

[1]) Im Brief des Polykarp kommt *εὐαγγέλιον* überhaupt nicht vor, wohl aber einmal der Ausdruck *οἱ εὐαγγελισάμενοι ἀπόστολοι* (c. 6), wie im Clemensbrief.

[2]) Daß letzteres so zu verstehen ist, kann hier nicht bewiesen werden. Ich stimme in dieser Auslegung Zahn bei.

[3]) Theoph. ad Autol. III, 12 schreibt: *Ἔτι μὴν καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἴρηκεν, ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν* (man beachte den Plural). Dazu III, 13: *ἡ εὐαγγέλιος φωνή,* und III, 14: *Ἡσαΐας ἔφη . . . τὸ δὲ εὐαγγέλιον· Ἀγαπᾶτε, φησίν, τοὺς ἐχθροὺς κτλ.*

Trypho sprechen: *ὑμῶν τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστά,* und Dial. 100 sagt er selbst: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται* (folgt Mt 11, 27)[1]. Daß auch er geschriebene Bücher meint[2], ist nicht nur nach dieser Stelle zweifellos[3].

Die zeitlichen Grenzen, innerhalb deren der neue Sprachgebrauch aufgekommen ist, sind eng. Wenn er sich bei Clemens, dem Presbyter Johannes und Polykarp noch nicht findet, dagegen bei Justin um d. J. 150, so stehen höchstens 30—40 Jahre offen. In diese Zeit fällt — das dürfen wir mit Gewißheit sagen — die Entstehung des neuen Sprachgebrauchs, der also aufgekommen ist, nachdem die erste und wesentlich auch schon die zweite Generation vom Schauplatz abgetreten war und das höchste Interesse sich darauf konzentrierte, festzustellen und festzuhalten, was man von Jesus wußte. In diese Zeit fällt aber auch die Feststellung des Vier-Evangelien-Kanons. Die Aufschriften desselben, die in den ältesten Handschriften und Bezeugungen konstant sind, lassen keinen Zweifel darüber, daß die vier Schriften bereits bei ihrer Zusammenstellung den Gesamtnamen „*Εὐαγγέλιον*“ erhalten haben und jede einzelne mit *κατὰ (Ματθαῖον, κτλ.)* die Bezeichnung ihres Ur-

---

[1]) Auf die Stelle Apol. I, 66: *ἀπομνημονεύματα ἃ καλεῖται εὐαγγέλια,* kann man sich nur mit Zurückhaltung berufen; denn die drei letzten Worte sind möglicherweise eine Glosse (Schleiermacher). Der Plural ist für diese Zeit auffallend. Aber da ihn Theophilus (s. o.) bietet, kann ihn auch schon Justin gebraucht haben.

[2]) Und zwar unsre vier Evangelien, wenn auch nicht ausschließlich (auch scheint es mit dem vierten Evangelium eine besondere Bewandtnis bei ihm zu haben).

[3]) *Εὐαγγελίζεσθαι* ist bei Justin stets in Beziehung auf Jesus gebraucht; Apol. I, 33 und Dial. 100 steht es von der Engelsbotschaft an Maria, Dial. 136 von den ATlichen Propheten, sofern sie Jesum verkündigt haben.

hebers empfing[1]. Hiernach ist nicht jede dieser Schriften „ein“ Evangelium, sondern sie ist eine nach ihrem Verfasser bezeichnete Darstellung des Evangeliums.

Aber wenn die vier Schriften gemeinsam so bezeichnet worden sind — und zwar höchst wahrscheinlich in Kleinasien zuerst —, so muß dieser Sprachgebrauch bereits vorhanden gewesen sein. Wo finden wir ihn zuerst bezeugt? Die Frage ist eigentlich eine Doppelfrage: wo werden *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα καὶ πραχθέντα* zuerst „Evangelium“ genannt, und wo erhält eine Niederschrift jenes Komplexes zuerst diesen Namen? Zur Beantwortung dieser Fragen sehen wir uns auf drei alte Quellen gewiesen, die sog. „Apostellehre“, den Brief der Gemeinde von Smyrna über den Tod des Polykarp und die Briefe des antiochenischen Bischofs Ignatius, die uns vielleicht Aufschluß geben.

In der sog. „Apostellehre“, die nicht sicher datiert werden kann, aber wahrscheinlich dem Ausgang der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört, bezeichnet *τὸ εὐαγγέλιον* bereits eine (bestimmte) Niederschrift der Worte und Taten Jesu, die der Verfasser in der Hand seiner Leser weiß. Wenn er 8, 2 diese ermahnt zu beten, wie der Herr in seinem[2] Evangelium befohlen hat, und nun das Vater-Unser folgt, wenn er 11, 3 anordnet, sie sollen in Bezug auf das Verhalten gegenüber den Aposteln und Propheten nach der Anweisung *(δόγμα)* des Evangeliums verfahren, und wenn er (15, 3. 4) sagt, sie sollen einander nicht in Zorn, sondern in Frieden zurechtweisen, *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ,* und ihre Gebete, Almosen und alles, was sie tun, so tun, wie sie es *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν* haben — so ist es zweifellos, daß ihm Evangelium das bedeutet, was wir heute so

---

[1]) Die Bedeutung von *κατά* im Sinne der Verfasserschaft steht nach den ältesten und einstimmigen Zeugnissen, den Ursprung der einzelnen Schriften betreffend, fest.

[2]) Man beachte hier wieder das *αὐτοῦ* bei *εὐαγγέλιον* (Genet. subj.).

nennen und daß es in schriftlicher Form vor ihm und seinen Lesern lag. Die Stufe, auf welcher Evangelium den mündlich fortgepflanzten Komplex von Taten und Worten Jesu bedeutet, ist also in der „Apostellehre" schon überschritten. Wie das geworden ist, lernen wir nicht aus der „Apostellehre". Sie bezeugt vielmehr lediglich den Zustand, der uns auch bei Justin und 2 Clemens entgegengetreten ist.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das auch von dem Brief der Smyrnäer gilt. Zwar wenn es hier heißt, daß Polykarps Martyrium *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* bezw. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ*[1] sich ereignet habe (1, 1; 19, 1), so braucht nicht an ein schriftliches Evangelium gedacht zu werden. Wenn aber (4) gesagt wird, *οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑκουσίους* [zum Martyrium], *ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον,* so setzt das eine schriftliche Fixierung voraus; denn ohne die Voraussetzung einer solchen bei den Lesern konnte die Gemeinde nicht darauf rechnen, daß diesen eine so detaillierte Bestimmung[2] bekannt sei. Die drei Stellen, an denen *εὐαγγέλιον* in diesem Schreiben steht, haben aber noch eine besondere Bedeutung, die man jedoch nur im Lichte der späteren Entwickelung des Begriffs „Evangelium" zu erkennen vermag. Das Wort ist an jenen Stellen mit dem Martyrium verbunden; außer dieser Verbindung kommt es in dem Buch nicht vor. Daß das Martyrium dem Evangelium entsprechend verlaufe und verlaufen sei, ist das höchste Anliegen und der größte Triumph der Verfasser. Daß diesem Interesse die Vorstellung zugrunde liegt, das höchste, aber darum auch das eigentlichste Ziel des Christen sei, um des Glaubens willen das Martyrium zu erleiden, wie Christus es erlitten hat, und diese Passio sei daher der

---

[1]) *Εὐαγγέλιον Χριστοῦ* kann hier Genet. obj. sein, aber nötig ist diese Deutung nicht.

[2]) Zu denken ist an Mt 10, 23.

tiefste Inhalt des Evangeliums selbst, das ist den Stellen zu entnehmen. Der Märtyrer ist derjenige, der das Evangelium befolgt. Diese Determinierung des Begriffs tritt in der Folgezeit noch viel deutlicher, ja erst in ihr mit voller Deutlichkeit uns entgegen.

Also „Apostellehre" und Smyrnäerbrief führen uns auch nicht zum Ursprung des Sprachgebrauchs; anders aber steht es mit den Ignatiusbriefen. Hier können wir den Übergang des Worts von der Bedeutung, die es ursprünglich hatte, zu der späteren — und zwar sowohl zu dem mündlichen als auch dem schriftlichen Komplex von Herrn-Taten und -Worten — belauschen. Das ist auch nicht wunderbar; denn die Ignatiusbriefe fallen noch in die Zeit Trajans[1].

Nur in zweien seiner Briefe hat Ignatius von dem „Evangelium" gesprochen (Philad. und Smyrn.), in ihnen aber wiederholt. Faßt man die Stelle Philad. 9, 2 ins Auge, so muß man urteilen, Evangelium habe dem Ignatius ungefähr dasselbe bedeutet wie dem Paulus. Nachdem er gesagt, daß der Hohepriester höher sei als der Priester, er, dem Gott das Verborgene anvertraut habe, und der die Türe zum Vater sei, durch welche die Patriarchen, die Propheten und die Kirche (zum Vater) hineingehen —, fährt er fort: *Πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ· ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά*

[1]) Darin besteht auch sonst die höchste Bedeutung der Ignatiusbriefe, daß sie den großen Übergang der Gedanken und Einrichtungen von der ältesten Zeit zur altkatholischen als Mittelglieder bezeugen. Bei flüchtiger Betrachtung erscheinen sie durchaus als altkatholisch — daher auch immer wieder die Versuche, ihre Echtheit anzutasten —; aber bei genauerer Betrachtung zeigt es sich, daß sie überall eine Übergangsform darstellen.

ἐστιν ἀφθαρσίας[1]. An ein schriftliches Evangelium (Evangelienbuch) kann hier natürlich nicht gedacht werden; aber auch an den mündlich tradierten Komplex von Herrn-Taten und -Worten (Herrn-Geschichte) ist nicht zu denken, sondern nur an das Evangelium im weitesten Sinn als die Verwirklichung des Heilsratschlusses Gottes durch Christus; denn nur in diesem Sinn kann von dem Evangelium ausgesagt sein, daß es *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας* sei. Es tendiert aber das Wort, wie es hier gebraucht ist, allerdings bereits auf die evangelische Geschichte, wie die besondere Hervorhebung von Parusie, Leiden und Auferstehung beweist.

Ähnlich ist über die Stelle Philad. 5, 1 f. zu urteilen. Ignatius sagt hier von sich, auf seine Bekehrung zurückblickend, daß er geflohen sei zum Evangelium als zu dem Fleische Jesu und zu den Aposteln als zu dem Presbyterium der Kirche (*προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας*). Und, fährt er fort, „laßt uns die Propheten lieben *διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν*“[2]. Auf den ersten Blick könnte man annehmen, hier sei die zwei- bezw. dreiteilige Bibel gemeint (die Propheten = das AT, das Evangelium = die Evangelien, die Apostel = die Briefe usw.). Es wird in der Tat hier ebenso sein wie bei der vorigen Stelle: wir haben hier eine Vorbereitung, eine embryonale Anlage, die dann zu jener Zusammenstellung geführt hat, und weitere Stellen werden das beweisen (s. u.). Aber der Sinn, den Ignatius absichtlich gewollt hat, ist es nicht; denn wenn er das Evangelium (nach dem hier schlecht angewendeten eucharistischen Sprachgebrauch) „das Fleisch

---

[1]) *Ἀπάρτισμα* ist ein höchst seltenes Wort (bei Passow fehlt es); 1 Reg 7, 9 (Symmachus) findet es sich im Plural.

[2]) Der Mangel an formaler Logik, der sich in diesen Sätzen offenbart, tritt bekanntlich auch sonst in den Briefen hervor und erweist vielleicht den Verfasser als Semiten.

Jesu“ nennt, so kann nur das Evangelium, sofern es den sichtbaren und hörbaren Jesus (im Unterschied vom *Χριστὸς ἄσαρκος*) enthält, gemeint sein[1]. Das wird durch den anderen Satz bestätigt: „Die Propheten haben auf das Evangelium hin verkündet“. Hier ist auch unter „Evangelium“ einfach Christus selbst gemeint, und das wird zum Überfluß durch den folgenden Satz bestätigt: *καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν* (nicht *αὐτό*). Also ist Evangelium für Ignatius an dieser Stelle der (gepredigte) Jesus Christus. Die Stelle aber hat bereits eine Tendenz auf das Evangelium, wie es (als schriftliches) zwischen AT und Apostel tritt.

An der dritten Stelle in diesem Brief ist der Sinn von Evangelium sicher die Verkündigung von Jesus Christus im vollen und weitesten Sinn wie bei Paulus (also auch wie 9,2), vielleicht aber doch als schriftlich fixierte; denn wenn es Philad. 8, 2 heißt: *ἤκουσά τινων* [christliche Judaisten] *λεγόντων, ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις* [so nennen sie das AT] *εὕρω* [nämlich diese und diese Lehre], *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω“· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι „γέγραπται“, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι „πρόκειται“*, so ist nur so viel gewiß, daß bei „Evangelium“ die Verkündigung von Jesus Christus in dem weitesten Sinn gemeint ist; denn das bestätigt sich durch das folgende: *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ.* Die Hinzufügung von *ἡ πίστις* macht es klar, daß er nicht nur an historische Berichte bei „Evangelium“ denkt. Immerhin aber ist es möglich, ja liegt es nahe, daß sowohl die Judaisten als er selbst das schriftliche AT mit dem Evangelium als einem

[1] Größere Schwierigkeiten macht der Satz: *καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας.* Zunächst beweist er, daß Ignatius im vorhergehenden Satz einfach an Christus selbst gedacht und dies mit „Evangelium“ recht unglücklich und geziert ausgedrückt hat. Das genügt für unsre Zwecke.

schriftlichen Werk zusammenstellten; aber entscheiden läßt es sich nicht.

Im Brief an die Smyrnäer kommt Ignatius noch zweimal auf das Evangelium. C. 5, 1 sagt er von den Häretikern: *οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα.* „Evangelium" scheint hier auf den ersten Blick, da es neben dem AT (Propheten und Gesetz) steht, auch als Buch verstanden werden zu müssen. Wahrscheinlich ist das auch das Richtige, obschon man um der letzten Worte willen auch an Evangelium im weitesten Sinne denken könnte. Diese erscheinen aber nur dann befremdend hinzugefügt, wenn man übersieht, daß das Leiden Christi den Hauptinhalt des Evangeliums für Ignatius bildet. Sobald man das erwägt, schwindet das Befremden und zugleich erhält „Evangelium" den Sinn: die in dem Tode gipfelnde Geschichte Jesu Christi. Die disjunktive Frage aber, ob es als verkündetes oder als geschriebenes Evangelium zu verstehen ist, ist deshalb hier und auch sonst schwierig zu beantworten, weil ja auch das geschriebene Evangelium den Meisten nur als vorgelesenes d. h. als verkündetes nahe kam, so daß sie einen Unterschied gar nicht empfanden. Die zweite Stelle (7, 2) ist der eben behandelten sehr ähnlich *(προσέχειν τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται)* und bestärkt die oben gegebene Auslegung: „Evangelium" ist die Geschichte Jesu, welche in dem Tode (und der Auferstehung) gipfelt.

So liegt in der Tat bei Ignatius der Übergang von Evangelium in dem weiteren Sinn zu jenem Sinn vor, der es auf die Geschichte Jesu, und zwar als festen Komplex gedacht, und daher auch auf die schriftlich fixierte Geschichte beschränkt. Daß Ignatius schon Evangelienbücher gekannt hat (vor allem den Mt), unterliegt ja keinem Zweifel. Daß er an sie bei „Evangelium" bereits mit gedacht hat,

ist höchst wahrscheinlich. Der Übergang ist von Paulus angebahnt worden (aber Paulus beschränkt das Evangelium doch nicht in strenger Weise auf den Begriff „Evangelium von Christus"); Ignatius, ihm folgend, hat den Übergang gefördert. Die unbekannten Männer in Kleinasien, die entweder kurz vor der Zeit, da Ignatius schrieb, oder gleich nachher den Schriften des Mt, Mc, Lc und Jo das Wort *„Εὐαγγέλιον"* vorsetzten, haben ihn für alle Zeiten fixiert. Aus Ignatius aber sowohl als auch aus dem Brief der Smyrnäer folgt, daß sich neben der Bedeutung: Evangelium = die Worte und Taten Jesu, und daher auch die Bücher, welche dies enthalten, die andere, besonders von Paulus angegebene Bedeutung fortpflanzte: Evangelium = die Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, d. h. von dem gekreuzigten und auferstandenen Gott.

5. Die Antithese von Evangelium und Gesetz bei Marcion und ihre Folge.

Das Verdienst, den Gegensatz von Evangelium und Gesetz aus den Briefen des Paulus herausgezogen und für alle Zeiten formuliert zu haben, gebührt dem Marcion. Bei Paulus liegt er nur implizite vor (s. o.); Johannes, der ihn schon entdeckt hat, hat ihn doch nicht unter den Titel „Gesetz und Evangelium" gestellt; die sog. apostolischen Väter haben ihn nicht erkannt; die Gnostiker, soviel wir wissen, haben auch nicht diese Formulierung gefunden — nur Marcion fand sie. Daß er eben in dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium den Unterschied der alten und der neuen Religion zum Ausdruck gebracht hat, daran kann nach Tertull. adv. Marc. I, 19. 21; IV, 1. 4; Iren. IV, 9ff. usw.[1]

[1]) Tert. adv. Marc. I, 19: „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis ... hae sunt „Antitheses" Marcionis,

kein Zweifel sein. Deutlich ist auch, daß er das Wort sowohl für das schriftliche Evangelium gebraucht hat, das er sich aus Lucas zurecht gemacht hatte und das er einfach *Εὐαγγέλιον* überschrieb [1], als auch für den ganzen Inhalt der neuen Religion im Unterschied von allem Gesetzlichen. Wie bei Paulus muß auch bei ihm „Evangelium" und „Heil" in der engsten Beziehung gestanden haben; noch bei Apelles klingt das nach. Der von Paulus entdeckte prinzipielle Unterschied der auf dem Glauben sich gründenden Religion und der ATlichen war nun auf den Ausdruck „Evangelium und Gesetz" gebracht.

Dieser Gegensatz, einmal gefunden und formuliert, nötigte die Kirche, Stellung zu ihm zu nehmen. Sie konnte ihn nicht im Sinne Marcions akzeptieren, aber sie konnte ihn auch nicht überhören. So sah sie sich genötigt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Das ist bereits von Irenäus und Tertullian geschehen. Einerseits wurde die Einheit des Urhebers des Gesetzes und des Evangeliums konstatiert und damit auch eine letzte Einheit in den Absichten dieses und jenes behauptet. In diesem Sinne — weil Gott bezw. Christus in beiden geredet hat — konnte man Gesetz und Evangelium gradezu identifizieren und hat sie sogar terminologisch identifiziert (s. u.): das Gesetz ist Herrn-Wort, Herrn-Schrift und, wenn auch in der Form des Symbols und der Verheißung, selbst Evangelium; umgekehrt ist das Evangelium Gesetz Gottes und Christi. Aber andererseits — das lernte man nun von Paulus und Marcion — ist das

---

quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum." I, 21: „ostendimus notitiam dei haeretici ex evangelii et legis separatione coepisse." IV, 1: „Opus [Marcionis] ex contrarietatum oppositionibus „Antitheses" cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum."

[1]) S. Zahn, Kanonsgesch. I S. 619.

Evangelium doch etwas ganz anderes als das Gesetz; es ist legisdatio in libertatem, nicht wie jenes legisdatio in servitutem; das Evangelium hat das Gesetz teilweise abgeschafft, teilweise ergänzt, teilweise vertieft; es ist durchaus eine Heilspredigt, steht als solche dem Gesetz gegenüber, richtet sich an den Glauben und verkündigt und schafft die Gotteskindschaft. Diese Gedanken hat namentlich Irenäus sowohl in seinem großen Werke als auch in dem neuentdeckten mit Energie durchgeführt. Seitdem sind sie in der Kirche nie ganz untergegangen. Sie blitzen immer aufs neue auf, bis sie Augustin mit Kraft wieder aufgenommen und, durch Pelagius gereizt, aufs neue dem Gesetz entgegengestellt hat. Es ist also ganz wesentlich Marcions Verdienst, daß das Wort „Evangelium" in der Kirche neben dem Sinn: „Geschichte Jesu" bezw. „Evangelienbuch", und neben dem speziellen Sinn: „Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Gott", die besondere Bedeutung bekam: „die im Gegensatz zum Gesetze stehende Botschaft Gottes durch und in Jesus Christus, welche freie Gotteskinder schafft". Nachdem dies geschehen war, ist kein anderes Wort im gesamten Sprachschatz der Kirche in dem Grade zum Träger der höheren Gedanken der neuen Religion geworden, wie das Wort „Evangelium".

6. Zusammenfassung.
Der abgeschlossene mannigfaltige Sprachgebrauch seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts. Ausblicke.

(1) Ob Jesus selbst über die Botschaft hinaus, daß sich Jes 61, 1 (לבשׂר ענוים) nunmehr erfülle, das Wort בשׂרה *(εὐαγγέλιον)* für seine Predigt in zusammenfassendem Sinne gebraucht hat, ist, da Q schweigt, nicht ganz sicher. Sicher ist, daß er das Kommen des Gottesreichs verkündet hat und daß diese Verkündigung als Freuden-

botschaft gemeint war, so gewaltig ihr Ernst war und so furchtbare Schrecken dem Kommen des Reichs nach eben derselben Verkündigung vorangehen mußten.

(2) Die Urgemeinde hat die Predigt vom Kommen des Reichs als בְּשׂרה bezeichnet, und ihre hellenistischen Mitglieder in Palästina[1] haben dafür das Wort *εὐαγγέλιον* gesetzt, obgleich sich dieses Wort bei den LXX nicht findet (sie schrieben *ἡ εὐαγγελία*). Marcus braucht das Wort bereits ohne jede Determinierung, also als ein bekanntes und geläufiges. An der einzigen Stelle, an der er es determiniert, erscheint es als Frohbotschaft von der Nähe des Reichs, sodaß es nicht gestattet ist, dem Begriff bei Marcus einen spezifisch christologischen Sinn beizulegen. Matthäus fügt *„τῆς βασιλείας“* ausdrücklich zur Bestimmung des Begriffs hinzu und hält damit den ursprünglichen Sinn bewußt fest, wenn er ihn auch insofern vertieft, als für ihn das innere Wesen des Reichs den Hauptinhalt der Frohbotschaft bildet.

(3) Paulus erhebt den Begriff *εὐαγγέλιον* zum formalen und materialen Zentralbegriff seiner Predigt. Er faßt ihn als die Botschaft von dem durch die Propheten verkündeten, durch den Tod und die Auferstehung Christi verwirklichten Heilsratschluß Gottes. Daher kann er auch sagen (causa pro effectu), daß Christus der Inhalt des Evangeliums ist, bezw. sein Leiden und Auferstehen. Aber wenn er von dem *εὐαγγέλιον Χριστοῦ* spricht, meint er das nicht anders, als wenn er das Evangelium als *εὐαγγέλιον θεοῦ* bezeichnet. Dennoch kann nicht ver-

---

[1]) Da Paulus, Marcus und Lucas (in einer Petrusrede) das Wort *εὐαγγέλιον* bieten, dazu der in Palästina schreibende Matthäus (wenn er auch Marcus vor sich hatte), da Paulus durch nichts verrät, daß er das Wort eingeführt habe und da der Name „Evangelist“ bis nach Palästina zurückreicht (s. o.), so ergibt sich der palästinensische Ursprung.

kannt werden, daß Paulus so verstanden werden mußte, und es auch wesentlich so gemeint hat, daß die Botschaft von Christus und das Evangelium sich decken. Das war eine ungeheure Wendung! Der Gegensatz von Evangelium und Gesetz findet sich in bestimmter Entgegensetzung nirgendwo bei Paulus; er denkt nicht an das Gesetz, wenn er von Evangelium spricht, sondern an die Erfüllung der Verheißung. Der ihm so wichtige Gegensatz der neuen Religion zum Gesetz ergibt sich in seiner Lehre an einem anderen Punkt. Dagegen denkt er Evangelium und „Heil" *(σωτηρία)* untrennbar zusammen und zwar Heil für die Einzelnen. Der Einzelne, der dem Evangelium Glauben schenkt, wird gerecht. Das ist die zweite große Wendung! Sie ist in der Verkündigung Jesu deutlich vorbereitet, aber liegt noch in der Reichspredigt eingebettet.

(4) Lucas, der selbständige Genosse des Paulus, sieht aus für uns undurchsichtigen Gründen vom Gebrauch des Wortes *εὐαγγέλιον* ab (ebenso Johannes), ist aber so geschichtstreu, es dem Petrus und Paulus zu lassen und macht in seinen beiden Werken einen sehr umfangreichen Gebrauch von *εὐαγγελίζεσθαι*. Hierbei aber ist höchst charakteristisch, daß er Jesum konstant „das Reich" als Frohbotschaft verkündigen läßt, die Apostel aber ebenso konstant Jesum Christum. Nur einmal — und für die früheste Zeit der Mission — läßt er einen Missionar (Philippus) das Reich und Jesum Christum zugleich als Frohbotschaft verkündigen. Lucas verbindet also in höchst überlegter Weise den älteren Sprachgebrauch des Marcus mit dem des Paulus, indem er jedem sein Recht gibt. Auch von ihm kann man also lernen, daß sich innerhalb der Heidenmission sehr frühe das Evangelium vom Reich in das Evangelium von Christus gewandelt hat.

(5) Das Wort *εὐαγγέλιον* = Inbegriff der Missionspredigt — abgelehnt von Lucas, Johannes und dem Verfasser des Hebräerbriefs, festgehalten vom 1 Petrusbrief — erlebt nun in der Kirche eine andere Geschichte als das Wort *εὐαγγελίζεσθαι*. Während dieses in der allgemeinen Bedeutung verharrt, stellt sich für „*εὐαγγέλιον*" in einem Prozeß, der oben nachgewiesen worden ist, ein vierfacher Sinn fest: Es bleibt (1) Gesamtausdruck für die christliche Verkündigung. Es erhält (2) den Sinn: Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, weil diese Verkündigung Kern und Hauptsache ist (daher bewährt sich nur der Christ im eigentlichsten Sinn nach dem Evangelium, der das Martyrium erleidet). Es erhält (3) den Sinn: „Evangelische Geschichte" (Taten und Worte Jesu), bezw. es bezeichnet die in einem viergestalteten Schriftwerk aufgezeichnete Geschichte Jesu *(εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κτλ.)*, bezw. jeden einzelnen Teil dieses Schriftwerks („evangelii libri"; „Evangelium des Mt" usw.; Evangelien). Endlich (4) bezeichnet Evangelium das Wesen und die Wirkung der neuen Religion als der Gnaden- und Freiheitsreligion im Unterschied von der alttestamentlichen Stufe des Gesetzes und der Knechtschaft. Den altkatholischen Vätern ist dieser vierfache Sinn des Wortes „Evangelium" bekannt und geläufig[1].

Sämtliche heilige Schriften sind von zahlreichen Vätern „Herrnschriften" genannt worden[2]; sämtliche sind auch als prophetische Schriften und ihre Verfasser als Propheten bezeichnet worden[3]; sämtliche erhielten endlich auch den

[1]) Auch die Adjektiva *εὐαγγέλιος* (so zuerst Theophilus), *εὐαγγελικός* (Irenäus), evangelicus (Tertullian) kommen jetzt auf. Auch *εὐαγγελισμός* findet sich bald. Die Lateiner (Itala, Tert.) bilden „evangelizare". [2]) S. Zahn, Kanonsgeschichte I S. 96ff.

[3]) Die Bezeichnung ist selten.

Titel „lex“ (so namentlich in Afrika) — aber „Evangelium“ sind sie m. W. von niemandem bezeichnet worden (obgleich der Satz galt, daß die Schriften des Moses, David usw. Christi Schriften seien; so Irenäus IV, 2, 4; IV, 9, 1; Tert., de carne 20 etc.). Die oben aufgeführte vierte Bedeutung des Wortes hat das verhindert. Umgekehrt findet sich aber auch lex und evangelium als Bezeichnung der beiden Teile der Bibel nicht eben häufig. Dagegen wird die Neutestamentliche Schriftensammlung nicht nur zweiteilig als Evangelium und Apostolus, sondern auch einfach als Evangelium[1] bezeichnet[2].

Die spätere Geschichte des Wortes „Evangelium“ in der Kirche ist noch nicht geschrieben — eine merkwürdige Vernachlässigung! Es seien zum Schluß fünf Punkte hervorgehoben, die eine künftige Untersuchung besonders ins Auge zu fassen hat:

(1) Novatian und seine Bewegung. Das „Evangelium“ ist hier besonders akzentuiert worden, und beide Hauptgegner Novatians, Cornelius und Cyprian, bezeichnen ihn daher höhnisch als „adsertor evangelii et Christi“[3]. Die Bekenntnispflicht und die dem Bekenntnisse zugesagte Verheißung waren dem Novatian **das** Evangelium.

---

[1]) Doch auch als „apostoli“ (s. das Murator. Fragment und Tertull. adv. Hermog. 45; de pudic. 12).

[2]) Vielleicht hat schon Irenäus (IV, 31, 1; II, 27, 2) evangelium (evangelia) so gebraucht. S. Tertull. adv. Hermog. 20: „instrumentum vetus — evangelium“; adv. Prax. 20: „veteres scripturae — evangelium“; adv. Marc. IV, 1. 8; V, 3: „lex — evangelium“; Scorp. 2: „lex — evangelia“; de jejunio 2: „legales et propheticae vetustates — evangelium“. Zahn (a. a. O. S. 101) meint, daß schon Theophilus *τὰ εὐαγγέλια* im Sinne vom NT gebraucht habe, aber das läßt sich nicht nachweisen. Dagegen ist dieser Sprachgebrauch bei Clemens und Origenes zu belegen.

[3]) S. meinen Artikel „Novatian“ in der Protest. Real-Encyklop.[3] Bd. 14 S. 231. 239.

Ob er aus dem Evangelium noch anderes hinzunahm und seinen Jüngern als „Evangelium“ einschärfte, wissen wir nicht sicher. Aber das wissen wir, daß er eine Kirche von „Evangelischen“ wollte.

(2) Augustin. Er ist der erste, der nach Marcion (und Irenäus) den Gegensatz von lex und evangelium in seiner Schärfe erkennt, herausarbeitet und namentlich in der Schrift „de spiritu et littera“ an das Licht stellt. Das geht von ihm in die Scholastik und zu Luther über.

(3) Franciscus und die verwandten Richtungen. Evangelium als das Evangelium der Armut und Demut. Damit aufs nächste verwandt, daß nunmehr die alte Unterscheidung von praecepta und consilia zur Unterscheidung von praecepta und consilia evangelica wird. Die Bergpredigt wird zum Evangelium und Matth. 10.

(4) Luther, der die Erkenntnis des Paulus, Johannes, Irenäus und Augustin von dem Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums zur fundamentalen macht und dabei den Begriff des Evangeliums neu bestimmt.

(5) Entstehung der Bezeichnungen: „die Evangelischen“, „die Evangelische Kirche“. Geschichte des Begriffs „Evangelisch“ an sich und im Verhältnis zu „Protestantisch“ innerhalb der Reformationskirchen. Versuche innerhalb des Protestantismus, durch Usurpation des Begriffs „Evangelisch“ Sonderrichtungen auszudrücken. Mannigfaltigste Bestimmung des Begriffs „Evangelium“ z. T. gradezu im Gegensatz zu dem paulinischen. Ausspielen des „Evangeliums“ gegen das apostolische Christentum.

Anhang
zur Untersuchung über „Evangelium“.

„Wort“, „Wort Gottes“ und „Wort (Worte) Christi“ im Neuen Testament.

„Evangelium“ und „Wort“, „Wort Gottes (Christi)“ hängen aufs engste zusammen (wenn jener Ausdruck auch enger ist als diese). Deshalb ist auch ihre Geschichte in der christlichen Urgeschichte eine ähnliche. Die nachfolgende Übersicht wird dies zeigen, und es wird nicht nötig sein, die schlagenden Parallelen hervorzuheben. Sie sind von besonderem Interesse, weil doch der Ausdruck „Wort Gottes“ ein aus dem AT stammender, ganz geläufiger war, während der terminus „Evangelium“ fast als eine neue Schöpfung bezeichnet werden kann.

In Q fehlt „Wort Gottes“ im technischen Sinn ebenso wie „Evangelium“.

Marcus führt den Ausdruck *„ὁ λόγος“* ohne Zusatz (also absolut) ein, ohne ihn zu erklären, s. 2, 2 (*ἐλάλησεν τὸν λόγον,* so auch 4, 33; 8, 32); 4, 14—20 (das Säemannsgleichnis); 4, 33. Gemeint ist, wie man freilich nur aus dem Ganzen des Buchs und nicht aus dem Kontext ermitteln kann, das Wort Gottes, das Wort vom Reich (s. Lc und Mt); Marcus setzt voraus, daß seine Leser das sofort verstehen[1]. *Ὁ λόγος (οἱ λόγοι),* absolut gebraucht,

[1] Merkwürdig ist, daß im unechten Anhang (16, 20) das Wort ebenso absolut steht.

war auch heidnischen Lesern nicht unverständlich. Gab doch der Zusammenhang an die Hand, daß es sich um eine sakrale Botschaft handelte, und in diesem Sinn gebrauchte auch das Altertum den Singular und Plural von Logos. Jüdische Leser aber wußten ohne weiteres, daß es sich um Gotteswort handelte. In 8, 31 und 9, 10 bedeutet *ὁ λόγος* das Wort vom Sterben und Auferstehen; aber es ist an diesen Stellen nicht technisch, sondern sozusagen zufällig gebraucht. Ein einziges Mal (7, 13) ist vom *λόγος τοῦ ϑεοῦ* die Rede, den die Pharisäer außer Kraft setzen: die Gottesoffenbarung im AT ist gemeint. Zweimal endlich redet Jesus in feierlicher Weise von „seinen" Worten (8, 38: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt", und 13, 31: „Meine Worte werden nicht vergehen")[1]. Sonst kommt der Ausdruck bei Marcus nicht vor.

Noch viel sparsamer ist Matthäus. Er bietet den Ausdruck (nach Marcus) beim Säemannsgleichnis, indem er ihn durch den für ihn charakteristischen Zusatz *τῆς βασιλείας* determiniert (13, 19—23), und er übernimmt (wieder aus Marcus) den Spruch (24, 35): „Meine Worte werden nicht vergehen". Das ist alles[2].

Lehrreich ist auch hier wieder das Verhalten des Lucas. Im Evangelium führt er den Ausdruck höchst selten ein, weil die Überlieferung ihn so spärlich bot, und er in diesen technisch-sprachlichen Dingen sehr gewissenhaft gewesen ist. Dagegen (im Prolog und) in der Apostel-

[1]) Diese Stellen sind in Hinblick auf die Bedeutung, die der Ausdruck „mein Wort" bei Johannes hat, wichtig. Auch ist die Unterscheidung von „meiner" und „meiner Worte" beachtenswert, vgl. die ganz ähnlichen Stellen bei Marcus, in denen Jesus sich selbst und das Evangelium unterscheidet und nebeneinander stellt (s. o. S. 203 f.).

[2]) Einmal (4, 4) heißt das Wort Gottes (nach Deut 8, 3) — als Einzelwort — *ῥῆμα*. Bei Marcus fehlt *ῥῆμα* in diesem Sinn.

geschichte macht er sehr häufig von ihm Gebrauch. Im Evangelium führt er ihn 5, 1 ein, aber mit der näheren Bezeichnung *(ἀκούειν τὸν λόγον) τοῦ θεοῦ*, und eben dieses *τοῦ θεοῦ* (Mt: *τῆς βασιλείας*) fügt er im Säemannsgleichnis hinzu (8, 11—15) und hebt damit den Inhalt der Predigt Jesu ausdrücklich auf die Höhe des alttestamentlichen Gotteswort. Noch zweimal (8, 21; 11, 28) identifiziert er so die Predigt Jesu mit dem Worte Gottes („selig sind, die *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* hören und bewahren [tun]"); die anderen Synoptiker haben dafür den Ausdruck: „den Willen Gottes tun". Man erkennt aus der Vertauschung, die er vorgenommen, daß Lucas für die Bezeichnung der christlichen Predigt als Wort Gottes eine Vorliebe hat. Aber er hat ihr im Evangelium nicht weiter nachgegeben[1]. Nach Marcus hat er (9, 26; 21, 33) die Sprüche, sich der Worte Jesu nicht zu schämen und daß Jesu Worte nicht vergehen werden, wiederholt[2]. Mehr findet sich nicht[3].

Wie ganz anders die Apostelgeschichte! Nicht weniger als 22 mal findet sich in diesem Buch der Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (τοῦ κυρίου)* und 14 mal das absolute *ὁ λόγος* in demselben Sinn. Das Wort ist in dem Buch die eigentliche, sakrale Bezeichnung des Inhalts der neuen Religion[4], ja man darf sagen: durch die Apostelgeschichte (in noch

---

1) Lucas braucht für Wort Gottes im Evangelium auch *ῥῆμα*, aber dann ist ein bestimmtes Wort gemeint, s. c. 2, 29; 3, 2 (die Stelle lautet ganz alttestamentlich, wie aus einem Prophetenbuch: *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην*).

2) Lc 4, 32 (Jesu *λόγος ἐν ἐξουσίᾳ*) und 24, 44 gehören nicht hierher.

3) Allen drei Evangelisten ist für die Verkündigung Jesu „*κηρύσσειν*" geläufig. Bei Johannes fehlt es. *Κήρυγμα* findet sich nur in der Verbindung mit Jonas.

4) C. 8, 4 findet sich *εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον*, 15, 7 *τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου ἀκούειν*, 15, 35 *διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον τοῦ κυρίου*, vgl. 10, 36 *τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην*.

höherem Grade als durch Paulus, s. u.) hat sich der Ausdruck „das Wort Gottes“ in der Kirche eingebürgert. Besonders geläufig ist die — schon bei Marcus festgestellte — Verbindung *λαλεῖν τὸν λόγον* bezw. *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ [τ. κυρίου]* (8 mal)[1], ferner *καταγγέλλειν, εὐαγγελίζεσθαι* und *διδάσκειν τὸν λόγον* (6 mal)[2], *ἀκούειν τὸν λόγον* (5 mal)[3], *δέχεσθαι* bezw. *καταλείπειν τὸν λόγον* (4 mal)[4].

Der Sinn des Ausdrucks „das Wort (Gottes[5])“ wird von Lucas niemals pünktlich definiert und sein Inhalt darf daher nicht näher bestimmt werden als durch die Worte, mit denen er sein Buch beschlossen hat: *κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*[6]. Das ist der Inhalt des *λόγος τοῦ θεοῦ*. Die Zusätze *(τὸν λόγον) τῆς χάριτος* (14, 3; 20, 32), *τῆς σωτηρίας* (13, 26), *τοῦ εὐαγγελίου* (15, 7) determinieren dies „Wort Gottes“ als das des göttlichen Gnadenwillens zum Heil und zur Freude[7]. Hierher gehört auch die häufige Verbindung

---

1) C. 4, 29; 4, 31; 8, 25; 13, 46; 16, 32; 11, 19; 14, 25; 16, 6.

2) C. 13, 5; 15, 35; 15, 36; 17, 13; 18, 11; 8, 4.

3) C. 13, 7; 13, 44; 19, 10; 4, 4; 10, 44.

4) C. 6, 2; 8, 14; 11, 1; 17, 11.

5) *Τοῦ κυρίου* ist fast ebenso häufig wie *τοῦ θεοῦ* (s. 8, 25; 13, 44; 13, 48; 13, 49; 14, 3; 15, 35; 15, 36; 16, 32; 19, 10). An allen diesen Stellen bedeutet *ὁ κύριος* sicher Gott und nicht Christus, mit Ausnahme vielleicht von 16, 32, wo aber die Annahme auch nicht nötig ist, daß Christus gemeint sei (trotz 16, 31).

6) Das christologische Element ist deutlich in 18, 5 ausgesprochen: *συνείχετο τῷ λόγῳ ὁ Παῦλος, διαμαρτυρόμενος εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.*

7) In c. 5, 20 heißt es: *λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης.* Statt *τὰ ῥήματα* könnte hier ebenso gut *τὸν λόγον* stehen, und somit gehört die Stelle zu den zahlreichen Stellen, in denen Wort und Leben verbunden erscheinen (s. u.). Lucas führt ein paarmal um des alttestamentlichen Klanges willen den Ausdruck *τὰ ῥήματα (τ. θεοῦ)* ein und braucht ihn deshalb auch im Sinne von

mit *παρρησία* und *παρρησιάζεσθαι*: das Wort Gottes gibt Mut und Kraft zu seiner freudigen Verkündigung[1].

Sehr beachtenswert ist, daß, ähnlich wie schon im AT, sich der Begriff ,,das Wort Gottes" für Lucas so verdichtet, daß er nahezu etwas Dingliches, bezw. Persönliches erhält. Er schreibt: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν* (6, 7; 12, 24; 19, 20). Er spricht von der *διακονία τοῦ λόγου*[2] 6, 4, und von einem Anteilhaben am Wort 8, 21: *οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ*. Er erzählt, daß *τὰ ἔθνη ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου* (13, 48), als wäre er Gott selbst; ja er läßt Paulus 20, 32 sagen: *παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ*, wie wenn das Wort Gottes ein zweites neben Gott wäre. Das ist ein gewisser Übergang zu dem johanneischen ,,Logos", der indessen doch nicht erreicht wird; denn auch im Prolog zum Evangelium (1, 2: *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*) ist an den persönlichen ,,Logos" (gegen die alten Ausleger) nicht zu denken. Doch ist hier die konkrete Zusammenfassung des Begriffs am deutlichsten. Gleich darauf folgt aber (1, 4) *,,λόγοι" (ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων*

Geschehnis und Geschichten (s. 5, 32; 10, 37). In 11, 14 steht *ῥήματα ἐν οἷς σωθήσῃ* wie *λόγος σωτηρίας*.

[1]) S. 4, 29; 4, 31; (2, 29; 4, 13; 28, 31); 9, 27 (*παρρησιάζεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*); 9, 28; (13, 46); 14, 3; (18, 26); (19, 8); 26, 26. *Κηρύσσειν* ist auch in der Apostelgeschichte ein solenner Ausdruck, aber daneben tritt (etwa gleich oft) *καταγγέλλειν*, welches in den vier Evangelien fehlt, dagegen aber von Paulus in gleicher Weise geboten wird. Mehrmals ist Christus selbst das direkte Objekt des *κηρύσσειν* in der Apostelgeschichte, s. 8, 5; 9, 20; 19, 13 auch 10, 42 (aber 10, 37 die Johannestaufe, 20, 35 und 28, 31 das Reich, 15, 21 Moses); aber *καταγγέλλειν* wird niemals so in der Apostelgeschichte verbunden (wohl aber bei Paulus, s. Phi 1, 17. 18; Kol 1, 28).

[2]) Hier kann *λόγος* ,,Predigt" bedeuten, braucht aber nicht so verstanden zu werden, sondern kann den Sinn haben, daß das Wort Gottes der Dienstherr der Apostel ist, s. Lc 1, 2.

τὴν ἀσφάλειαν), und der Wechsel zwischen Singular und Plural ist schwerlich ein beabsichtigter: Lucas hätte hier auch *τοῦ λόγου* schreiben können[1].

Vom Wort Jesu (Christi) im Sinne einer sakralen Zusammenfassung spricht Lucas niemals (der Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* findet sich weder im Sinne eines Genet. subj. noch obj. bei ihm); wohl aber verweist er einmal auf Sprüche Jesu, die ihm als eine Gruppe vorschweben und deren Bekanntschaft er voraussetzt (20, 35: *μνημονεύειν τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν*).

Die Verdichtung des Begriffs *„ὁ λόγος"*, die wir bei Lucas beobachtet haben, findet sich bei Paulus nicht; aber auch sonst unterscheidet sich sein Gebrauch des Terminus „Wort", „Wort Gottes" erheblich von dem des Lucas; er ist mannigfaltiger und erscheint minder abgeschliffen (also auch weniger sakral). Absolut steht *ὁ λόγος,* wie bei Lucas, 1 Th 1, 6 *(δέχεσθαι τὸν λόγον),* Ga 6, 6 *(ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον)* und Kol 4, 3 *(ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου).* Indem Paulus an der letztgenannten Stelle aber fortfährt: *λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ,* identifiziert er das „Wort" (oder bestimmt den Inhalt seiner Predigt) mit dem Geheimnis Christi. Dazu ist andererseits Kol 3, 16 zu vergleichen, es möge der *λόγος τοῦ Χριστοῦ* (hier Genet. subj.) reichlich in der Gemeinde wohnen[2]. Das findet man bei Lucas nicht.

Auch der Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (τοῦ κυρίου)* ist bei Paulus nicht so eindeutig wie bei Lucas. Rö 9, 6 ist

---

[1]) In 18, 15 sagt der Prokonsul Gallio: *ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς,* bezeichnet also mit *„λόγος"* die jüdische Lehre.

[2]) 1 Ko 1, 18 ist *ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ* wohl als „Predigt vom Kreuz" zu verstehen (*ὁ λόγος* ist hier also nicht solenn). 1 Th 4, 15 wird mit der Formel *ἐν λόγῳ κυρίου* auf ein bestimmtes, einzelnes Wort Jesu verwiesen.

die alttestamentliche Heilsveranstaltung und -Zusage darunter zu verstehen, 1 Ko 14, 36 und 1 Th 1, 8 die neue Verkündigung, die von Jerusalem und dann von anderen Orten ausgegangen ist *(ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν;* bezw. *ἀφ' ὑμῶν ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου*[1]*).* 2 Ko 2, 17; 4, 2; Phi 1, 14 (verbunden mit *ἀφόβως λαλεῖν*); Kol 1, 25; 1 Th 2, 13; 3, 1 ist die Bedeutung die allgemeine, wie bei Lucas und bezeichnet den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Predigt. 2 Th 3, 1 erinnert besonders stark an die Ausdrücke der Apostelgeschichte (*ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζηται,* vgl. AG 13, 48); aber in Kol 1, 25 fügt Paulus eine Definition zu dem *λόγος τοῦ θεοῦ* hinzu, die nicht sowohl ihm als dem Kolosserbrief (s. o.) eigentümlich ist: *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ.*

An vier Stellen finden sich endlich bei Paulus auch Zusätze zu dem „Wort": Eph 1, 13 und Kol 1, 5 der Zusatz *τῆς ἀληθείας,* Phil 2, 16 der Zusatz *ζωῆς* und 2 Ko 5, 19 der sehr bedeutungsvolle *τῆς καταλλαγῆς.* Zu letzterem ist der Zusatz *σωτηρίας* bei Lucas zu vergleichen[2]. Man kann

---

[1]) *Τοῦ κυρίου* kann hier auf Jesus gehen, aber notwendig ist die Annahme nicht. Sicher aber ist der Genetiv Gen. subject.

[2]) *Ῥῆμα τοῦ θεοῦ* ist bei Paulus sehr selten. Im Römerbrief steht es in zwei Zitaten (10, 8. 18) und daher umgeht Paulus den Ausdruck *ὁ λόγος* und schreibt: *τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν* (10, 8) und *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ* [al. *Χριστοῦ*] (10, 17). Sonst findet sich *ῥῆμα* nur noch im Epheserbrief. In beiden Fällen, c. 5, 26 *(ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι)* und 6, 17 *(ἡ μάχαιρα τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ),* ist gewiß *ῥῆμα* (ohne Artikel) statt *λόγος* nicht unabsichtlich gewählt; aber da die Beziehung von *ῥῆμα* dunkel ist, ist es schwer über den genaueren Sinn von *ῥήματι* eine Entscheidung zu treffen (der Gedanke erinnert an Jo 17, 17). An der zweiten Stelle ist das artikellose *ῥῆμα θεοῦ* sozusagen altertümelnd, d. h. es soll an den prophetischen Sprachgebrauch erinnert werden.

nicht sagen, daß Paulus im allgemeinen und stets das christologische Element in dem „Wort Gottes“ stärker betont hat als Lucas; aber an nicht wenigen Stellen ist die Betonung viel deutlicher. Man muß hier auch die Stellen hinzunehmen, an denen er einfach von der Verkündigung als der Verkündigung von Christus spricht[1] und muß überhaupt das Ganze der paulinischen Theologie überschlagen, um die rechte Würdigung des christologischen Elements innerhalb des „Wortes Gottes“ bei Paulus zu finden[2].

Die eben bemerkte Verbindung *λόγος ζωῆς* (Phi 2, 16: *λόγον ζωῆς ἐπέχοντες*) muß besonders beachtet werden. Überschlägt man, daß auch der Hebräerbrief (4, 12) *ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* sagt, im 1 Petrusbrief von der Wiedergeburt *διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος* gesprochen wird (1, 23), und Johannes nicht nur im allgemeinen Wort und Leben verbindet, sondern I, 1, 1 den *λόγος τῆς ζωῆς* an die Spitze

---

[1]) Über *Χριστὸς καταγγέλλεται* s. S. 244. Ebenso wird *κηρύσσειν*, welches bei Paulus so häufig ist, direkt mit Christus verbunden *(= τὸν λόγον [τὸ εὐαγγέλιον] κηρύσσειν)*, s. 1 Ko 1, 23; 15, 12; 2 Ko 1, 19; 4, 5; 11, 4; Phi 1, 15; (1 Ti 3, 16). Man muß bei der Bestimmung des *λόγος* bei Paulus auch stets 1 Ko 2, 2 im Auge behalten *(οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον)*. Die Wortverkündigung als *κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* Rö 16, 25 (hier aber Genet. subj.); *κήρυγμα* sonst noch 1 Ko 1, 21; 2, 4; 15, 14 (2 Ti 4, 17; Tit 1, 3). *Κῆρυξ* als Bezeichnung des apostolischen Verkündigens nur 1 Ti 2, 7 und 2 Ti 1, 11.

[2]) Der Gebrauch von „Wort“, „Wort Gottes“ in den Pastoralbriefen würde sich mit dem in den übrigen Paulusbriefen decken, hätten jene Briefe nicht die Eigentümlichkeit von „gesunder Lehre“ und „gesunden Worten“ bezw. „lehrhaften Worten“ zu sprechen (s. 1 Ti 6, 3; 2 Ti 1, 13; Tit 1, 9; 2, 8 und sonst). *Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* ist 1 Ti 4, 5 mit *ἔντευξις* aufs engste zusammengefaßt und steht daher nicht in der solennen Bedeutung. Diese ist 2 Ti 2, 9; Tit 1, 3; 2, 5 zu finden; 2 Ti 4, 2 steht *ὁ λόγος* absolut wie sonst bei Paulus *(κήρυξον τὸν λόγον)*, und 2 Ti 2, 15 findet sich der Zusatz *τῆς ἀληθείας* wie Eph 1, 13 und Kol 1, 5.

gestellt hat, so wird man in dieser sakralen Verbindung den Übergang zu dem personifizierten Logos und damit auch den Übergang zu dem Logos der Spekulation erkennen dürfen!

Eine höchst lebendige Auffassung vom „Wort“ liegt auch den beiden Stellen des Jacobusbriefs zugrunde 1, 18. 21: *ὁ θεὸς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας*[1] und *δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* Aber weder darf man sich durch *ἀπεκύησεν* die Phantasie zu mythologischen Vorstellungen erhitzen lassen, noch darf man an *ἔμφυτος* metaphysische Vorstellungen heften. Absolut gebraucht kommt *ὁ λόγος* auch noch 1, 22f. bei Jacobus vor (Hörer und Täter des Worts). Man sieht, daß dieser Gebrauch ein ganz geläufiger gewesen sein muß (s. Lucas, Paulus, Pastoralbriefe). Auch der 1 Petrusbrief bietet „das Wort“ in absolutem Sinn zweimal (2, 8 und 3, 1: *ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ*). Hier bedeutet es wie fast immer die christliche Verkündigung als Predigt[2]. Sonst kommt *ὁ λόγος* im emphatischen Sinn im 1 Petrusbrief nicht vor[3].

Der Hebräerbrief, dessen wir oben bereits gedacht haben, bietet, wie Lucas und Paulus, den Terminus *λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (13, 7) und zeigt damit, daß er ein solenner war. In c. 2, 2 spricht er vom *λόγος λαληθεὶς δι' ἀγγέλων*, bezeichnet also die alttestamentliche Offenbarung so. Eigentümlich ist in 6, 2 der Ausdruck: *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος.* Der Verfasser versteht darunter, wie der Kontext lehrt, den christlichen Katechumenenunterricht im Unterschied von einer fortgeschritteneren Erkenntnis. Ob *Χριστοῦ* Genet. obj. oder subj. ist, läßt sich nicht sicher entscheiden; die Stücke, die der Verfasser nennt, machen

---

[1]) S. zu diesem Ausdruck S. 246 (Paulus, Pastoralbriefe).

[2]) S. wie 1, 25 nach dem Jesajas-Zitat: *τὸ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα,* fortgefahren wird, dies sei *τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.*

[3]) Im 2 Petrusbrief wird 1, 19 vom *προφητικὸς λόγος* und 3, 5. 7 vom *λόγος τοῦ θεοῦ* als dem Schöpfungswort gesprochen.

es aber wahrscheinlich, daß er an Anweisungen Christi denkt. In 7, 28 endlich wird dem alttestamentlichen *νόμος* der *λόγος μετὰ τὸν νόμον* entgegengesetzt[1].

Es erübrigt noch der Sprachgebrauch des Johannes. In einer ganzen Reihe von Stellen kommt er mit dem bisher festgestellten überein, nämlich dort, wo der *λόγος τοῦ θεοῦ* eingeführt wird. Es heißt 5, 38, daß die Juden den *λόγος* des Vaters nicht in sich bleibend haben, vgl. 1 Jo 2, 14: *ὁ λόγος τ. θεοῦ ἐν ἡμῖν μένει*[2]. C. 8, 55 sagt Jesus, daß er *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* bewahre (vgl. 1 Jo 2, 5 *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τηρεῖν*), c. 17, 6. 4, daß die Jünger das Wort des Vaters gehalten haben, das er ihnen gegeben habe und (17, 17), daß dieses Wort die Wahrheit sei[3]. C. 10, 35 ist *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* die alttestamentliche Gottesoffenbarung an die Juden (*πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο*). 1 Jo 1, 10 heißt es: *ὁ λόγος θεοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*, und 1 Jo 2, 7 steht wie so oft, so auch bei Johannes *ὁ λόγος* absolut: *ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*. In allen diesen Fällen hat man nicht an den personifizierten Logos zu denken, sondern an das Wort Gottes in dem Sinne, in welchem es auch von den anderen Schriftstellern gebraucht wird.

Aber neben dem Wort Gottes ist es der Terminus „mein Wort", den Jesus nach Johannes durchweg in seinen Reden gebraucht haben soll. Gewiß fällt es in Bezug hierauf ins Gewicht, daß Marcus die Sprüche „Meine Worte werden nicht vergehen" und „Wer sich meiner und meiner Worte schämt", von Jesus berichtet hat. Auch ist es sicher, daß man sich schon in der ältesten Gemeinde auf „Worte Jesu" als auf die höchste Instanz berufen und sie darum

---

[1]) In Hbr 11, 3 wird die Erschaffung der Äonen auf das *ῥῆμα θεοῦ* zurückgeführt (ohne Artikel); in c. 1, 3 dem Sohne selbst ein *ῥῆμα τῆς δυνάμεως* beigelegt; in c. 6, 5 aber *ῥῆμα θεοῦ* (ohne Artikel) so gebraucht wie sonst *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. *Ῥῆμα* ist stets emphatisch sakral.

[2]) Zu diesem „bleiben" vgl. 1 Pt 1, 23. — [3]) Vgl. S. 248, Anm. 1.

auch bald gesammelt hat. Allein das johanneische „mein Wort“ wird damit doch noch nicht gedeckt. Es steht bei Johannes, gleichwertig und doch verschieden, neben „Wort Gottes“. Zwar soll Jesu Wort nichts anderes sein als das Wort Gottes (14, 24: *ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός*), aber indem es nicht so, sondern eben als Jesu Wort bezeichnet wird, scheint ausgedrückt werden zu sollen, daß das Wort Jesu das bisherige Gottes Wort ablöst und alles, ja noch mehr umfaßt, als was bisher als Gottes Wort ergangen war. Daher gilt es nun, des Sohnes Wort zu hören und ihm zu glauben (5, 24; 8, 43), dieses sein Wort zu bewahren (*τηρεῖν* 8, 51. 52; 14, 23. 24; 15, 20) und in ihm zu bleiben (8, 31). Dieses Wort muß Platz finden in den Menschen, sonst gehen sie verloren (8, 37); durch dieses Wort *(ὃν ἐλάλησα)* werden die Gläubigen rein (15, 3), und dieses Wort *(ὃν ἐλάλησα)* wird einst richten (12, 48). Augenscheinlich handelt es sich gar nicht um einzelne Worte, wenn das Wort auch neue Gebote enthält, auch nicht um eine Gruppe von solchen, sondern der Logos Jesu hat vor allem zu seinem Inhalt die Erkenntnis von dem Verhältnis des Vaters zum Sohn, des Sohnes zu den Gläubigen und die volle Hingabe an dieses Verhältnis in der Liebe. Dies nennt Jesus „mein Wort“, und indem er es zugleich als das Wort dessen enthüllt, der ihn gesandt hat, erhält auch der Terminus „Wort Gottes“ einen neuen Inhalt. In dem hohepriesterlichen Gebet legt Jesus diesen Inhalt auseinander. Das ist „sein“ Wort und das Wort Gottes zugleich! Nun erkennt man aber auch, warum er es wagen durfte, im Prolog den personellen *Λόγος* heranzuziehen, so groß das Wagnis auch noch immer blieb; denn weil in seinem *λόγος* „der Sohn“ als der wichtigste Inhalt erschien, konnte der *λόγος* zum *Λόγος* werden.

In der Offenbarung Johannis findet sich bekanntlich dieser *Λόγος* auch (19, 13). Sonst ist namentlich der Ge-

brauch von *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* verbunden mit *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ* in dem Buche bemerkenswert (1, 2. 9; 6, 9; 20, 4), weil er sich mit der im Evangelium vorliegenden Auffassung deckt. Nach dem *λόγος ὁ ἐμός* in dem Evangelium ist die *μαρτυρία Ἰ. Χρ.* (Genet. subj.) zu verstehen und tritt — gleichwertig, verschieden und letztlich doch identisch — neben den *λόγος τοῦ θεοῦ*. Das *τηρεῖν τὸν λόγον μου* findet sich in der Apokalypse wieder (3, 8. 10). Auch der Ausdruck *οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ* begegnet in dem Buch (17, 17; 19, 9, an letzterer Stelle mit dem Adj. *ἀληθινοί*); es sind hier spezielle Worte Gottes, die sich noch erfüllen werden, gemeint.

Ergebnisse:

Aus dem AT war der Begriff „Wort Gottes", als einzelner anweisender oder belehrender Offenbarungsspruch und als Komplex der Offenbarung Gottes, bekannt. In der Predigt Jesu vom Reich erhielt dieser Komplex im Sinne Jesu seine Vollendung. Diese Predigt hat Jesus selbst aber auch als „mein Wort", bezw. „meine Worte" bezeichnet. In der palästinensischen Urgemeinde (s. das negative Zeugnis von Q und Mt) scheint der Ausdruck „Wort Gottes" nicht terminologisch für den in der Predigt sich darstellenden Inhalt der Religion geworden zu sein; aber Marcus und in noch viel höherem Grade Lucas haben ihn aufgegriffen bezw. bezeugen, daß er in den heidenchristlichen Gemeinden so gebraucht wurde. Bei Lucas ist „das Wort" — unbeschadet seiner allgemeinen Bedeutung als Ausdruck für den gesamten nun verwirklichten Heilswillen Gottes — die Predigt von dem Reiche Gottes und die Mitteilung alles dessen, was vom Herrn Jesus Christus zu wissen notwendig ist. Dieses „Wort" deckt sich mit dem „Evangelium" und ist ursächlich als Gnadenwort, seinem Effekt nach als Heilswort charakterisiert. Das „Wort" ist so kräftig, daß es schon eine gewisse mystische Selbständigkeit bei Lucas

gewinnt; doch identifiziert er es noch nicht mit Jesus, und auch der eben gebrauchte Ausdruck ist vielleicht zu stark.

Bei Paulus tritt das christologische Element als Inhalt des „Worts" noch stärker als bei Lucas hervor, obgleich auch er daneben die allgemeine Bedeutung (der geoffenbarte Heilswille Gottes) zum Ausdruck bringt. Christus (bezw. das Geheimnis Christi) kann als der Inhalt des Worts bezeichnet werden, und zwar der gekreuzigte und auferstandene Christus. Daneben aber hat Paulus auch Christus als Subjekt des Worts vorgestellt. Das „Wort" ist ferner „Wort der Wahrheit" und „Wort des Lebens". Die letztere Bezeichnung vor allem wird bedeutungsvoll, den Griechen besonders verständlich, und erhöht die sakrale Vorstellung. Bei Johannes endlich ist der Ausdruck „mein Wort" im Munde Jesu ebenso häufig und wichtig wie „Wort Gottes". Das ist eine Neuerung, die zwar an dem Ausdruck „meine Worte" einen gewissen Anhalt hat, aber doch weit über ihn herausgeht. Zwar erscheint „mein Wort" und „Gottes Wort" im 4. Evangelium bis zur Identität verbunden; aber indem es innerhalb dieser Identität doch unterschieden wird, wird es — wie „der Sohn" bei aller Abhängigkeit vom Vater eine eigentümliche Selbständigkeit besitzt — etwas Selbständiges neben dem Gotteswort, und da sein wesentlicher Inhalt der Sohn ist, ist der Übergang von *λόγος* zu *Λόγος* verständlich. Diese eigentümliche Dialektik ist aber Eigentum des 4. Evangeliums geblieben. In das Bekenntnis der Kirche ist der Logos nicht auf diesem Wege gekommen.

Die Untersuchungen ergeben, daß die Begriffe „Wort Gottes" und „Evangelium" nach dem NT nicht eindeutig festgelegt werden können. Auch diese Grundbegriffe bezeugen die Evolution und Freiheit, die das Charakteristische der christlichen Religion überhaupt ist.

Werke Professor D. ADOLF HARNACK's *ferner:*

Über das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 1890. [VII, 2] *(Nicht mehr einzeln käuflich.)* M. 4.50

Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. 1892. [VIII, 4] M. 5 —
(Das letztere auch einzeln M. 4—)

Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. 1893. [IX, 2] M. 2 —

Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Literatur. 1894. [in XII, 1 M. 4—]

Zur Abercius-Inschrift. 1895. [in XII, 4 M. 6.50]

Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/8. — Zur Petrusapokalypse. — Patristisches zu Luc. 16, 19. 1895. [XIII, 1] M. 3.50

Das Edict des Antonius Pius. — Eine bisher unbekannte Schrift Novatians. 1895. [XIII, 4] M. 4 —

Über den dritten Johannesbrief. 1897. [in XV, 3 M. 7 —]

Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. 1899. [in NF IV, 1 M. 5.50]

Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli". 1899. [in NF IV, 3 M. 10.50]

Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschungen PFAFFS nachgewiesen. — **Patristische Miscellen.** 1900. [NF V, 3] M. 5 —

Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen. 1901. [NF VI, 4] M. 8 —

Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen. 1902. [in NF VIII, 2 M. 5.50]

Der pseudocyprianische Traktat de singularitate clericorum ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom. — **Die Hypotyposen des Theognost. — Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas** an den Oberkammerherrn Lucian. 1903. [NF IX, 3] M. 3.50